

Kant

Estudio introductorio
Maximiliano Hernández

Fundamentación para una metafísica de las costumbres
Crítica de la razón práctica
Hacia la paz perpetua



GREDOS

IMMANUEL KANT

FUNDAMENTACIÓN PARA UNA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

EN TORNO AL TÓPICO: «ESO VALE PARA LA TEORÍA PERO NO SIRVE DE NADA EN LA PRÁCTICA»

HACIA LA PAZ PERPETUA

SOBRE UN PRESUNTO DERECHO DE MENTIR POR FILANTROPÍA

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
MAXIMILIANO HERNÁNDEZ



EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

MAXIMILIANO HERNÁNDEZ

ÍNDICE

Las abreviaturas utilizadas de las obras principales son las siguientes:

- Ak. *Kant's gesammelte Schriften. Werke, Briefe, Opus postumum, Vorlesungen*, Ausgabe der Akademie der Wissenschaften, Berlín, Walter de Gruyter, 1900 y sigs.
- CF *El conflicto de las Facultades en tres partes*
- CJ *Crítica del Juicio*
- CrPr *Crítica de la razón práctica*
- F *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*
- MC *Metafísica de las costumbres*
- PP *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*
- TP *En torno al tópico: «eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»*

IMMANUEL KANT, LA MORAL Y LA ESTÉTICA DE LA RAZÓN

La trascendencia histórica de la filosofía moral de Kant es bien reconocida por los estudiosos e historiadores del pensamiento ético y jurídico, hasta el punto de que se ha podido sostener que la verdadera historia de la ética empieza con los análisis críticos del profesor de Königsberg. Algo similar viene a afirmarse con respecto a sus ideas del derecho y de la política, que en lo concerniente, por ejemplo, al orden internacional suelen tenerse por un precedente normativo que ha encontrado en nuestro tiempo, salvadas las debidas distancias, su realización en un organismo como la ONU, cuyo fin es mantener la paz entre los Estados y hacer valer los derechos fundamentales. Más cuestionable parece, sin embargo, la actualidad de Kant cuando contemplamos la mentalidad hedonista de nuestra sociedad de consumo y sus manifestaciones de infantilismo, clientelismo y delegación de responsabilidades, así como el nuevo espíritu victimista, con su ideología de la inocencia absoluta basada en la sola negatividad del dolor. Ante ello no puede evitarse la impresión de que el curso de la historia ha ido precisamente en la dirección contraria a lo proclamado por la ética crítica. Ésta, en efecto, diseñó para todos y cada uno de los hombres un programa de autonomía racional que debía realizarse en los diferentes ámbitos de la vida, desde el campo de la salud hasta el de la propia conciencia, pasando obviamente por el mundo socioeconómico del trabajo y de la organización política de la sociedad. Para Kant todo ser humano tiene que hacerse a sí mismo y asumir la responsabilidad de su propio destino en el mundo, porque así lo exige su condición de ser libre y racional. No parece que sean éstos los ideales de vida que animan a los hombres de hoy.

En este estudio introductorio queremos reconstruir ese proyecto de autonomía moral que Kant diseñó y fundamentó en su ética crítica, y

que trató de aplicar a la vida social y política de los seres humanos. Con este propósito analizamos con cierto detalle sus dos obras fundacionales, la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la razón práctica* (1788), y presentamos luego de manera más escueta los «escritos menores» —por ser menos extensos— sobre derecho, política e historia en los que Kant desarrolló e intentó hacer plausible su plan racional de vida buena, no sin polemizar con otras propuestas alternativas de su época. Y finalmente cerramos la presentación de las obras selectas reunidas en los volúmenes II y III explicando con brevedad el lugar que ocupa la *Crítica del Juicio* y en particular su teoría estética en esta concienzuda elaboración filosófica del destino moral del hombre en el mundo, que viene a ser el criticismo práctico de Kant.

ORIGEN Y PROPÓSITOS DE LA «FUNDAMENTACIÓN» Y DE LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA»

Aunque Kant se había venido ocupando de temas morales en sus lecciones universitarias de ética desde comienzos de la década de los años sesenta, e incluso había anunciado en varias ocasiones la preparación o aparición inminente de un libro dedicado del todo o en parte a este asunto, el público hubo de esperar más de veinte años para conocer sus verdaderas ideas al respecto. Pero lo que entonces publicó no se correspondía exactamente con las expectativas de los amigos y allegados. En vez de la anunciada «metafísica de las costumbres», en la que Kant había empezado a trabajar intensamente tras la publicación en 1781 de la *Crítica de la razón pura*, en 1785 salía a la luz una obra bien distinta, la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, a la que seguiría poco después, en 1788, la *Crítica de la razón práctica*, de título y estructura similares a los de la primera *Crítica*. El tan esperado sistema metafísico de la moral quedaba de nuevo aplazado y en su lugar se ofrecía una crítica de la moralidad que servía de preparación para aquel sistema anunciado. Se imponía así, en el diseño y elaboración de la filosofía práctica, el paralelismo estructural con la filosofía teórica, para la cual Kant había previsto en 1781 que la crítica precediese a la metafísica, allanándole el camino. Mas con ello resultaban asimismo modificados no sólo los planes iniciales sobre la filosofía moral, sino también la visión kantiana de la tarea crítica, que ahora se ampliaba específicamente a las cuestiones prácticas, sobre las cuales no parecían ya suficientes las ideas estable-

cidas en la *Crítica de la razón pura*, casi a manera de corolario, en su capítulo antepenúltimo titulado «El canon de la razón pura».

¿Qué motivos pudieron inducir a Kant, a lo largo de la década de los ochenta, a cambiar su previsión inicial de editar la «metafísica de las costumbres», junto con la «metafísica de la naturaleza», inmediatamente después de la primera *Crítica*, y a anteponer a aquélla la redacción y publicación sucesivas de las dos obras del criticismo moral? Cualesquiera que sean esos motivos han de explicar la decisión repentina de escribir la *Fundamentación*, así como la de completarla luego con la *Crítica de la razón práctica*. Por los testimonios de su correspondencia desde 1783, los propios escritos kantianos y otras publicaciones de la época, sabemos que ambas obras surgieron por la necesidad de Kant de intervenir en un contexto histórico polémico en el que estaban en juego la idea y el futuro de la Ilustración, que él identificaba con su proyecto de autonomía moral para el hombre. Pero esta visión ética del movimiento ilustrado era precisamente lo que parecía ser cuestionado tanto por la «filosofía popular» de la Ilustración berlinesa en boga, como por la corriente contrailustrada emergente, recién impulsada por la «filosofía de la creencia» de Friedrich Heinrich Jacobi. Kant redacta sus dos primeros libros sobre moral en buena medida para definir con claridad su posición en este debate decisivo y luchar contra esas dos tendencias que, en el fondo, pretendían disolver una razón genuinamente ilustrada en asuntos ético-políticos. Con la *Fundamentación* se propone hacer frente a la disolución conservadora de la Ilustración por parte de Christian Garve, quien con sus *Observaciones filosóficas y ensayos acerca de los libros sobre «Los oficios» de Cicerón* (1783), en las que comentaba la obra del autor romano *Los oficios* traducida por él al alemán, pretendía rehabilitar la ética tradicional de la honestidad y del decoro, sobre la que se sostenía la desigualdad de deberes de la sociedad estamental. Por su parte, la *Crítica de la razón práctica*, cuyo origen está relacionado con las objeciones planteadas al texto de la *Fundamentación*, se inserta dentro de la polémica de Kant contra Jacobi, iniciada ya en 1786, y pretende, en concreto, desautorizar el intento oscurantista de este último de reconducir —y de este modo socavar— la libertad humana y la moral por los viejos derroteros del espiritualismo, por más que ahora llevasen la impronta irracional de la sola fe religiosa del individuo. A continuación se aborda el debate de Kant con estas dos corrientes filosóficas del momento, como marco histórico para la comprensión del origen y propósitos de sus dos tratados críticos sobre moral.

La contienda con Garve: la «Fundamentación» ante el empirismo de la «filosofía popular»

La discusión de Kant con Garve no se limitó a la recepción del tratado sobre *Los oficios* de Cicerón. La reacción ante dicho texto, al principio sólo de impugnación, acabó conduciendo a lo largo de 1784 a la elaboración de un tratado autónomo —y no meramente polémico— como el de la *Fundamentación*. Si el filósofo de Königsberg se apresuraba a replicar a la nueva operación intelectual del profesor de Leipzig, era porque éste venía a cuestionar ahora en el terreno práctico lo que un año antes, en su célebre reseña de la *Crítica de la razón pura* en la revista de Feder —*Göttingische Anzeigen (Anuncios de Gotinga)*—, ya había desmentido en relación con el campo teórico: la pretendida novedad filosófica del criticismo, su carta de legitimidad ilustrada. Si en aquella reseña la deslegitimación había consistido en reducir la doctrina gnoseológica del idealismo trascendental al idealismo empírico de Berkeley y al escepticismo de Hume, en la edición comentada del libro de Cicerón se anticipaba la presunta ilegitimidad de cualquier teoría de la moralidad que no se basase en el eudemonismo ni se resolviese en el utilitarismo pragmático, aprendido por Garve de los moralistas ingleses. Kant, que ya había hecho valer, aunque de manera limitada, los derechos de la razón pura en la experiencia cognoscitiva del mundo, consideraba, sin embargo, que era precisamente en la moral donde alcanzaban su genuino cumplimiento, de manera que para otorgar a la razón en este ámbito su plena legitimidad ilustrada urgía no sólo definir el mundo ético como su dominio exclusivo, sino también desautorizar al mismo tiempo las pretensiones infundadas del empirismo como una «teoría moral espuria», que sembraba la confusión y corrompía las costumbres. Pero dado que este empirismo eudemonista, como concepción ética dominante de la cultura ilustrada, se proyectaba sobre los diversos ámbitos de la praxis social, desde la vida privada hasta los gobiernos, la polémica de Kant con Garve iba a prolongarse hasta los años noventa, a medida que el criticismo, al hilo de los acontecimientos históricos, fuera desplegando en sus diversas aplicaciones su programa completo de racionalidad práctica. Así, en su ensayo *En torno al tópico: «eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»* (1793) Kant defenderá, frente al interesado utilitarismo derivado de la concepción garveana, una sociedad civil constituida por hombres con conciencia de su deber y de

su responsabilidad en el desempeño de sus negocios o de sus puestos laborales. En *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (1795), en cambio, la exigencia moral se extenderá a la práctica política de los gobernantes y, en este terreno, Kant tendrá también enfrente, junto a Garve, a los empiristas en cuestiones de Estado, partidarios de un gobierno basado sólo en la astucia y el crudo realismo político avalados por la tenebrosa experiencia histórica del poder.

Por lo que al texto de la *Fundamentación* se refiere, la polémica contra el empirismo moral de Garve se hace visible tanto en la formulación de la principal tesis doctrinal como en la retórica del planteamiento discursivo de la obra. En relación con lo primero Kant muestra que la moralidad sólo puede ser entendida como un programa de «autonomía de la voluntad» y que por ello el eudemonismo utilitarista de Garve ha de ser desechado como una ética heterónoma de la voluntad humana que suplanta y socava el bien moral, al equiparar «las motivaciones de la virtud con las del vicio y enseñar tan sólo a hacer mejor el cálculo [de cara al provecho propio], suprimiendo así por completo la diferencia específica entre ambas» (F, Ak. IV, 442). Debido a esta sustitución perversa de la moral por su simulacro sensible en la ética ilustrada de la época, Kant justifica el sentido de su filosofía moral pura —así la plantea en el segundo capítulo de la *Fundamentación*— como una necesidad histórica, a saber, la necesidad de pasar de esta «filosofía [moral] popular, que no puede sino avanzar a tientas por medio de los ejemplos, hasta la metafísica [de las costumbres]» (F, Ak. IV, 412), que explica de manera rigurosa y correcta la moralidad como un asunto suprasensible, del que carecemos de ejemplos adecuados. La necesidad histórica de ese salto se debe, según Kant, a que la ética de su tiempo, tal como la estaba desarrollando la filosofía popular de la Ilustración, no había realizado aún el giro copernicano, consistente en preguntarse por la fuente u origen, empírico o a priori, de la moralidad antes de establecer sus principios. Pues si la ética coetánea hubiese empezado por esta crítica del sujeto de las buenas obras, se habría percatado del origen enteramente racional de las ideas y actos morales, y no habría ido a buscar el principio de la moralidad en instancias empíricas, ajenas a la razón pura misma, tales como la tendencia natural a la felicidad o los sentimientos de simpatía y sociabilidad. Mas tan pronto como se reconoce la índole racional pura de la moralidad —y mostrar esto es tarea esencial de la crítica—, no queda otra forma científica de hacer o elaborar la ética que la de un discurso metafísico, a base de conceptos a priori, sobre el mundo moral.

La retórica del planteamiento polémico de la *Fundamentación* va, no obstante, más allá de esta presentación de la ética crítica como superación histórica necesaria del empirismo moral de Garve; Kant elabora también una estrategia sutil de combate en el propio terreno del profesor de Leipzig: el de la popularidad del discurso filosófico. Entiende, sin duda, que la ética híbrida y bastarda de los filósofos populares, originada por la falta de una crítica previa del sujeto, responde, en último término, a que éstos han antepuesto el éxito popular de sus obras —éxito que exigía un discurso asequible para el gran público, trabado a base de mezclar ideas de índole diversa con variedad de ejemplos— al esclarecimiento serio y metódico de los conceptos morales. Sin pretensión de renunciar a la divulgación ulterior de las nociones filosóficas entre el público lector, Kant considera, sin embargo, que el sentido y la utilidad de una ética filosófica reside más en el trabajo riguroso de exposición y explicación abstracta de las ideas y principios del mundo moral que en el empeño de procurarles acceso popular, ya que los temas morales, a diferencia de los temas relacionados con la naturaleza, ya gozan de por sí de popularidad, no sólo porque forman parte de los intereses racionales de todo ser humano, sino sobre todo porque están presentes en la conciencia del hombre corriente en forma de juicios y valoraciones diarias sobre la conducta propia y ajena. Frente a la mera popularización de las ideas, a la que restringe Garve la labor ilustrada de la filosofía, Kant hace valer la popularidad en sí de la moral, su arraigo consciente en el entendimiento común del pueblo, y por ello convierte «este conocimiento moral común», no la exposición intuitiva y amena, en el punto de partida legítimo de la reflexión ética de la *Fundamentación*. Pues desde el momento en que el hombre común alberga conceptos y principios morales, el sentido ilustrado del quehacer filosófico no puede consistir en poner al alcance del público lo que ya contiene su conciencia moral, sino en explicar y aclarar con precisión y rigor la índole y el fundamento de esos contenidos morales del pueblo. Éste es el camino o «método analítico» que, como respuesta al requisito de popularidad filosófica de Garve, sigue la investigación crítica de la moralidad en la *Fundamentación*.

Del relato precedente sobre el contexto de la polémica con el empirismo ético de la filosofía popular alemana se desprende, por tanto, que Kant postergó la redacción de la *Metafísica de las costumbres* a favor de un escrito previo como la *Fundamentación* urgido por la necesidad de presentar al público sus dos convicciones más básicas

sobre la moralidad, recién cuestionadas por Garve: la índole racional pura del mundo moral y el principio de autonomía de la voluntad humana en el que se basa. Las circunstancias históricas daban así sentido a una investigación aislada, a un escrito independiente centrado sólo en «la búsqueda y el establecimiento del principio supremo de la moralidad», una cuestión capital —insistía Kant— que distaba «de haber sido satisfactoriamente ventilada hasta la fecha» (F, Ak. IV, 392). Sin embargo, el texto de la *Fundamentación* era de hecho algo más que un estudio minucioso sobre el principio moral llevado a cabo mediante un análisis reflexivo sobre la conciencia popular del deber. En el tercer y último capítulo de la obra Kant anticipaba las líneas maestras de una crítica de la razón pura práctica, persuadido de que no bastaba con exponer la naturaleza estrictamente racional de la moralidad y fijar su correspondiente principio supremo; se requería también explicar cómo es posible en el ser humano este mundo moral, esta expresión práctica de la racionalidad pura, un asunto que exigía ya una investigación crítica de «la capacidad racional misma» y, por tanto, del sujeto práctico. Sólo que el capítulo final de la *Fundamentación* ni realizaba ni pretendía efectuar ese examen crítico del uso práctico de la razón pura al completo —en el «Prólogo» de la obra se había descartado por el momento—, sino que se conformaba con presentar su argumento principal: que la posibilidad del mundo moral descansa en la libertad del hombre, de manera que el misterio de aquél es inseparable del misterio de ésta. En suma, la *Fundamentación* no contiene toda la investigación crítica de la moralidad, sino sólo una parte de ella: la identificación de su principio supremo y su derivación de la libertad humana.

La irrupción de la segunda «Crítica»: la libertad frente al «ateísmo moral» de Jacobi

Hacia 1784-1785 Kant parecía darse por satisfecho con los modestos —aunque radicales— resultados de su primera publicación sobre ética y no tenía en mente ampliarlos ni completarlos de inmediato con una segunda obra que abordase en toda su amplitud una crítica de la razón pura en su uso práctico, ya que —según el «Prólogo» de la *Fundamentación*— no la consideraba urgente y la tenía además por una tarea compleja y cargada de disquisiciones sutiles. Por los testimonios de su correspondencia y de sus seguidores sabemos que su

objetivo seguía siendo por entonces continuar con la «metafísica de las costumbres», una vez que en la *Fundamentación* había establecido los rudimentos preparatorios del sistema y efectuado las aclaraciones críticas suficientes. ¿Qué le hizo cambiar de planes y anteponer de nuevo al sistema metafísico de la moral, tan largamente anunciado, la elaboración de una obra diferente, la *Crítica de la razón práctica*, escrita, según todos los indicios, de manera apresurada entre la primavera y el comienzo del verano de 1787?

Parece que en la gestación de este nuevo tratado de ética confluyeron tanto necesidades internas, de articulación coherente de la filosofía crítica, como motivos externos, circunstanciales, relacionados con la recepción polémica de la *Fundamentación* en Alemania. En primer lugar, Kant necesitaba mostrar de manera exhaustiva la unidad de la razón en sus dos usos, teórico y práctico, mediante una crítica integral del sujeto que delinease los confines y el contenido global de la racionalidad humana, y que probara la coherencia conceptual y sistemática de las dos *Críticas*. En el «Prólogo» de la *Fundamentación* ya se contemplaba esta labor de orfebrería interna como un tema central de una posible crítica completa de la razón pura práctica, de la que aquel escrito sólo avanzaba algunas piezas en su capítulo final. No es casual por tanto que el «Prólogo» de la *Crítica de la razón práctica* se dedique a presentar, a modo de justificación de la nueva obra, el repertorio básico de los diversos problemas de unidad de la razón derivados de sus dos usos, así como sus soluciones. Y para dejar bien clara esa congruencia doctrinal, nada resultaba más apropiado que ilustrarla también en la forma de exposición, dotando al texto de una estructura paralela y de un estilo similar a los de la *Crítica de la razón pura*, y reforzando su carácter de tratado científico con la adopción incluso, al menos en el capítulo primero, del método matemático, como si de algún modo Kant pretendiera cerrar así la historia moderna de geometrización de la filosofía moral iniciada por la *Ética* de Baruch Spinoza y proseguida en Alemania por la *Philosophia practica universalis* de Christian Wolff.

Ahora bien, por más que esta tarea de engranaje interno de los usos de la racionalidad hiciera necesaria una segunda *Crítica*, no explica por sí sola su repentina redacción, dado que no figuraba entre las inquietudes apremiantes del Kant de la *Fundamentación*, para quien parece que hubiera podido postergarse *sine die*. De ahí que, en segundo lugar, no haya que buscar los motivos ocasionales, desencadenantes de la *Crítica de la razón práctica*, en las exigencias de diseño

arquitectónico del criticismo, sino más bien en las circunstancias históricas de una recepción poco favorable, en particular del primer escrito ético, en virtud de la cual Kant tuvo que convencerse de que la resolución de aquellos problemas de consistencia interna de la razón, lejos de ser un asunto aplazable, se tornaba ya urgente, porque afectaba a la comprensión y acogida cultural de la filosofía crítica en su conjunto y con ello al destino mismo de la Ilustración. La urgencia se desprendía, en efecto, del hecho de que algunos de aquellos problemas habían sido planteados por las reseñas y comentarios de los coetáneos en forma de objeciones a la *Fundamentación* e incluso a la primera *Crítica*, a las cuales convenía hacer frente sin más dilación, en un momento en el que el movimiento contrailustrado adquiría cada vez mayor fuerza social y política, y comenzaba a adentrarse además en el terreno filosófico tras el duro ataque de Jacobi a Moses Mendelssohn en 1785, y al propio Kant en 1787. Entre aquellas objeciones destacaban sobre todo las de Johann Friedrich Flatt y Hermann Andreas Pistorius, quienes desde perspectivas distintas exigían una explicación clara y suficiente del papel de la libertad, tanto en relación con la moralidad como con respecto a la articulación coherente de los dos usos, teórico y práctico, de la razón pura. Desde las primeras páginas del «Prólogo» de la segunda *Crítica* Kant trata de zanjar esta cuestión presentando la idea de libertad, acreditada en la praxis por medio de la ley moral, como «clave de bóveda» de todo el sistema crítico, y cifrando a la vez la unidad de la razón en la continuidad de ciertos conceptos puros, si bien con un sentido diferente en el uso especulativo —donde al ser éstos incapaces de generar conocimiento se mantienen sólo como un problema pendiente de solución— y en el uso práctico, donde resultan efectivamente fértiles y válidos como condiciones constitutivas del obrar moral sin por ello aumentar un ápice nuestro conocimiento real del mundo. Este uso diferenciado afecta no sólo a la idea de libertad, sino también a los conceptos de Dios e inmortalidad del alma, que por no referirse a objetos empíricos cognoscibles «permanecen en la razón especulativa sin asidero alguno», pero que reciben en el uso práctico «consistencia y realidad objetiva», ya que su posibilidad ha de ser admitida como una necesidad del sujeto moral, es decir, como el fundamento de la esperanza que asiste al hombre virtuoso. La *Crítica de la razón práctica* asentaba así el edificio del criticismo sobre la compatibilidad entre los diferentes usos de esas tres ideas básicas de la racionalidad pura, empezando por los cimientos, que la «Analítica» pone en la idea de libertad, va-

lidada como *ratio essendi* de la ley moral, y concluyendo, en la «Dialéctica», por el tejado de las expectativas inherentes a la moralidad con la doctrina del «sumo bien» y de los «postulados de la razón práctica».

Al hacer pivotar la unidad de la razón sobre la diversidad de sentidos compatibles de los mismos conceptos puros y, en particular, sobre la centralidad de la noción de libertad, Kant estaba convencido de que había disipado las dudas suscitadas por la *Fundamentación* acerca de su principio de la moralidad, y de que había neutralizado a la vez los reparos que tanto partidarios como detractores habían formulado contra la *Crítica de la razón pura.* Su convicción se basaba en que con la validación práctica de la libertad como ley moral se constataba que junto a los principios a priori de la facultad de conocer —tal como había demostrado la primera *Crítica*—, también hay principios de la facultad de apetecer —como mostraba ahora la segunda *Crítica*—, de manera que entonces tanto la unidad como la consistencia de la razón pura quedaban garantizadas, más allá de sus diversos usos, por la delimitación de un territorio propio, el de los «conocimientos a priori», esto es, el conjunto de conceptos puros y principios correspondientes que la identificaban como tal. Salvaguardar este espacio de los conocimientos a priori, estableciendo sus límites y condiciones de validez, equivalía para Kant a defender el papel de la racionalidad en el saber y el obrar humanos frente al «empirismo universal» imperante en buena parte de los ilustrados alemanes, que tendían a negarlos o simplemente a despreciarlos (Feder, Selle, Abel...), pero también frente al fideísmo espiritualista de Jacobi, quien se servía de ellos para fundar de nuevo un conocimiento metafísico de lo suprasensible, proporcionado ahora, sin embargo, por la sola fe religiosa del individuo. Ambos, empirismo radical y dogmatismo fideísta, coincidían, en el fondo, en el destronamiento de la razón en la vida humana.

El empirismo, en efecto, al descartar principios a priori en la experiencia y el saber, conducía al escepticismo en el «uso científico-teórico de la razón», a la desautorización del conocimiento objetivo sobre el mundo y, con ello, eliminaba también la posibilidad de un uso ético-práctico de la racionalidad. Kant era bastante claro a este respecto al final del capítulo primero de la «Analítica de la razón pura práctica» al argumentar contra Hume que el cuestionamiento de la causalidad como un concepto a priori con validez cognoscitiva, su consideración como «teóricamente nulo», conllevaba asimismo su

inhabilitación para cualquier uso práctico posible, como el que se requería para comprender y fundamentar la ley moral en términos de causalidad libre de la razón.

Por su parte, el fideísmo religioso de Jacobi, al convertir los meros conceptos puros de Dios y de la inmortalidad del alma en fuente de un presunto conocimiento intuitivo de esos objetos suprasensibles, no sólo violaba los límites legales del uso cognoscitivo correcto de los conceptos a priori de la razón, marcados por la experiencia, y llevaba de este modo al fanatismo, sino que además este abuso especulativo impedía cualquier uso legal de la racionalidad pura en la praxis humana, es decir, desembocaba en el «ateísmo moral», en ese libertinaje consistente en «no reconocer ya ningún deber», porque no se ha reconocido ninguna ley (auto)limitadora de la razón misma. En este sentido Kant, con una agudeza analítica que no deja de sorprendernos, había advertido ya en su artículo *Qué significa orientarse en el pensamiento* (1786) el peligro contrailustrado que se cernía sobre el racionalismo moderno, ya que al no haber puesto límites al poder cognoscitivo de la razón en relación con objetos suprasensibles, había abierto las puertas a toda forma de delirio e iluminación descontrolada sobre seres trascendentes a la experiencia (dioses, espíritus, fantasmas, poderes ocultos, etc.), y había facilitado de esta manera el desarrollo del fanatismo y la superstición, y con ellos la sustitución de la virtud y la moralidad en la relaciones sociales por el yugo de la obediencia ciega a la autoridad política y religiosa. Desde esta perspectiva los dos protagonistas de la polémica de 1785 sobre el spinozismo, Mendelssohn y Jacobi, por más que sus posiciones parecieran antagónicas ante la opinión pública, no estaban tan lejos entre sí (esto es lo que había mostrado ya Thomas Wizenmann en 1786 en su libro sobre los resultados de aquel enfrentamiento); representaban, en realidad, dos momentos (inicial y terminal) de un mismo proceso cultural, el del dogmatismo, que conducía al desalojo de la razón en la praxis social y política de los hombres, a la eliminación del proyecto ilustrado de autonomía moral por el que luchaba el criticismo kantiano. De ahí que el gran reto de la *Crítica de la razón práctica* desde el punto de vista histórico consistiera en cierto modo en defender como seña de identidad de la razón pura la idea a priori de libertad en su despliegue moral frente a la negación fatalista proveniente del empirismo, fundándola precisamente en la ausencia de cualquier conocimiento dogmático de tipo teológico (Dios) o psicológico-espiritualista (alma), en ese vacío de saber sobre lo trascendente que preten-

dían llenar, por vías distintas, tanto el racionalismo moderno como el fideísmo cristiano de Jacobi.

Por último, conviene observar que con esta ampliación del análisis crítico al sujeto práctico para precisar la posibilidad y el modo de su obrar libre en el mundo, el plan primitivo del criticismo resultaba algo modificado. No cambiaba ciertamente la idea básica de la crítica, que seguía proyectándose sobre la subjetividad humana a la búsqueda de principios a priori de los que trataba de definir su ámbito y límites de validez. Lo que variaba era más bien el alcance del trabajo crítico, el territorio y los conceptos puros que se sometían a examen. Pues si en 1781, al publicar por primera vez la *Crítica de la razón pura*, Kant creía haber desbrozado todo el campo de los conocimientos a priori de la razón, a partir de la época de la *Fundamentación* empieza a considerar que en aquella obra sólo llevó a cabo una «crítica de la razón pura especulativa», a la que debía seguir también una «crítica de la razón pura práctica», no porque aquélla fuera insuficiente y necesitase ser completada o enmendada por ésta, sino porque ambas conformaban, como «miembros auténticos», las dos partes del «sistema de la crítica». Esta idea de un sistema de la crítica (o de las críticas), que reemplaza a partir de 1784-1785 al proyecto primigenio de una única crítica, recibirá una confirmación definitiva y a la vez una ampliación de su alcance con la tercera *Crítica*, la *Crítica del Juicio* (1790), en la que Kant examinará las condiciones y el modo de validez del principio a priori de finalidad que fundamenta la posibilidad de juzgar acerca del mundo. Incluso parece que llegó por entonces a albergar también el propósito de cerrar el sistema del criticismo con una cuarta y última *Crítica*, que ofreciese en un único texto el mapa global de toda la racionalidad pura, pero no lo llevó finalmente a efecto, tal vez porque ese mapa no podía ser distinto del que ya de hecho habían ido trazando en marcha, conforme se iban descubriendo nuevos territorios, las investigaciones separadas de las tres *Críticas*.[1]

EL DEBER, O SOBRE EL REALISMO DE LA ÉTICA CRÍTICA

Sobre la doctrina moral de Kant planeó desde sus inicios, como una objeción recurrente, la sospecha de ser quimérica e ilusoria por plan-

[1] Sobre este tema *cf.* R. Brandt, «La cuarta Crítica de Kant», *Azafea. Revista de Filosofía*, vol. 8 (2006), págs. 181-208.

tear un ideal normativo impracticable, más propio de dioses que de hombres. De hecho, muchas páginas de los escritos éticos con cierta orientación polémica, desde la *Fundamentación* hasta *Hacia la paz perpetua* pasando por *En torno al tópico*, parecen surgidas de la necesidad de responder a este reproche mostrando a sus críticos, procedentes por lo general de las filas del empirismo moral y político (Garve, Gentz, Rehberg...), tanto la viabilidad de sus principios prácticos como sobre todo su realidad objetiva. En relación con esta última, de la que nos ocupamos ahora, lo sorprendente de la argumentación kantiana frente a sus adversarios empiristas estriba en que su defensa de la realidad práctica de las ideas morales se apoya siempre en la proclamación de su idealidad pura, por tratarse de nociones enteramente racionales que ni tienen un origen empírico ni pueden encontrar una expresión adecuada en la experiencia. De algún modo cabría decir que Kant trata de salvar la objeción de quimera lanzada contra su teoría moral apelando a una variante analógica de su célebre doctrina de la *Crítica de la razón pura* acerca de la compatibilidad y convergencia entre el idealismo trascendental o formal de nuestro conocimiento objetivo del mundo y el realismo empírico de las formas subjetivas a priori con las que lo conocemos. Pues también en el ámbito de la acción humana el orden objetivo, común, que articula la convivencia en sociedad (normas, instituciones, valores, actos, etc.), tiene carácter ideal, porque se basa en un conjunto de meros conceptos y principios a priori del sujeto libre, pero al mismo tiempo su vigencia social saca a relucir la realidad práctica de esas ideas morales, puesto que éstas se tornan operativas en el mundo precisamente a través de aquella configuración normativa de la praxis común. La diferencia con respecto al ámbito cognoscitivo reside, sin embargo, en que esa realidad de los conceptos y leyes morales, si bien se traduce en actos empíricos y estructuras visibles de organización de la acción, no es de por sí empírica, sino absolutamente pura, porque no depende de hechos, propiedades u objetos dados en el mundo perceptible, sino de las ideas, valores y principios racionales que hacemos reales mediante aquellos actos y formas de ordenación social, y que manejamos en los juicios sobre estos últimos.

La clave está, pues, en no confundir en cuestiones morales el realismo con el empirismo por el hecho de que vayan unidos en nuestro conocimiento del mundo. Esa confusión constituye, empero, el suelo nutricio de la propuesta ética de los filósofos populares como Garve o Sulzer —así lo denuncia Kant al comienzo del capítulo segundo de la *Fundamentación*—, y les proporciona un argumento irrefutable

para sostener el carácter quimérico de las genuinas ideas morales, justamente porque la validez práctica de estas ideas no puede probarse por medio de ejemplos históricos ni acreditarse de lleno ante nuestro juicio mediante experiencia alguna. Quienes así proceden, pretenden, en realidad, «reformar por medio de la experiencia a la razón misma, precisamente allí donde ésta sitúa su más alto honor» (TP, Ak. VIII, 277), ignorando que en el ámbito moral la realidad práctica depende por completo de la idealidad pura de la teoría subyacente, jamás de los hechos cognoscibles que puedan confirmarla (en el mejor de los casos sólo parcialmente).

Es preciso, pues, averiguar cuál es esa realidad práctica de la moralidad en la vida humana y cuál su sello de identidad, para llegar a saber en qué consiste la supuesta idealidad pura que la fundamenta. La respuesta kantiana a estas dos cuestiones nos conduce directamente a los conceptos de deber y ley moral, que iremos analizando detenidamente en los apartados siguientes.

El deber y la conciencia moral

Cuando prestamos atención al conjunto heterogéneo de actos y comportamientos que conforman nuestra vida cotidiana, advertimos en seguida que la mayoría de ellos se ajustan a determinadas reglas prácticas, sin las cuales nuestra existencia carecería de un mínimo orden y orientación, y la convivencia social resultaría imposible o al menos harto difícil. Desde la alimentación pautada de una dieta para mantener una buena salud hasta la secuencia periódica de acciones que repetimos en el puesto de trabajo o incluso en el hogar, pasando por la regulación de nuestros movimientos o la de nuestros vehículos por las normas de circulación en la ciudad, por citar algunos ejemplos, están sujetas a ciertas reglas que permiten una ordenación racional o razonable de nuestra praxis individual y colectiva, las asumamos a gusto o por necesidad, conlleven para nosotros un grado menor o mayor de coerción. De entre esa infinidad de actos reglados en que consiste nuestra cotidianidad práctica, hay algunos que consideramos como deberes, porque a diferencia de las restantes acciones reguladas entendemos —y así los juzgamos— que su ejecución es absolutamente necesaria e igual para todos sin excepción, con independencia de los beneficios o desventajas particulares que se deriven de su cumplimiento. Ciertamente el espectro de las acciones que se consideran un

deber puede ser más o menos amplio en función de los sujetos agentes y de las sociedades, pero cualquiera que sea su extensión siempre se tratará de acciones sujetas directamente a una regla universal, es decir, a una ley práctica, sea de carácter jurídico (deberes para otros) o tenga un significado virtuoso (deberes para uno mismo).

Esta evidencia cotidiana de los deberes que definen el orden común irrenunciable de nuestra vida individual y colectiva (normas e instituciones jurídicas, valores fundamentales, fines indispensables, etc.), así como la correspondiente conciencia subjetiva de esos deberes que se manifiesta en nuestros juicios de aprobación o condena de las acciones sujetas a ellos (conciencia moral), constituye para Kant la realidad práctica de la moral en el hombre. De hecho, representa el punto de partida de la ética crítica, la cual, lejos de construirse como un discurso en el aire, ajeno al mundo real de los hombres y de sus prácticas de vida, se concibe desde el principio como una reflexión rigurosa sobre el significado y las condiciones de posibilidad de ese orden normativo que rige la existencia social. Si cabe y tiene sentido una filosofía moral pura —se arguye a este respecto en el «Prólogo» de la *Fundamentación*—, es porque se requiere dar cuenta de «la idea común del deber y de las leyes morales» (F, Ak. IV, 389). Y si esa disciplina filosófica ha sido entendida por la tradición, al menos desde Cicerón, como una doctrina de los deberes antes que como una teoría de los derechos, es porque la moralidad se presenta en el hombre directamente en la forma específica del deber y, sólo como derivación de éste, también en la forma del derecho. El orden jurídico forma parte ciertamente de eso que llamamos el mundo moral, por oposición al mundo natural, pero únicamente porque conlleva para cualquier agente social el reconocimiento de una capacidad de imponer deberes a los demás. Y esta realidad práctica de los deberes en que se traduce en concreto para nosotros la moralidad, en cualquiera de sus formas, constituye por ello el dato inequívoco y objetivo del que parte la indagación ética del criticismo.

Pero esta evidencia objetiva, externa, tiene además su rostro subjetivo en la así llamada «conciencia moral» de los hombres, esa interiorización psicológica y cognitiva de la moralidad que consiste en la capacidad de discernir en cada caso concreto el deber y de juzgar las acciones propias y ajenas en función de ese discernimiento. Para el Kant de la *Fundamentación* esa conciencia representa el «conocimiento moral común» del hombre corriente, su sano entendimiento o «sentido común» en cuestiones morales, y la toma allí como punto de

partida de su indagación filosófica, porque saca a relucir también la realidad práctica de la moralidad, si bien por el lado del sujeto humano individual, en su interioridad psíquica, tal como nos la evidencian el lenguaje y los conceptos implicados en los juicios y valoraciones morales que hacemos sobre nuestra conducta y la de los demás. La constante apelación kantiana en aquel primer escrito ético a este juicio inequívoco del deber en el hombre común responde en este aspecto a la necesidad de hacer valer la popularidad de lo moral como dato incuestionable de su vigencia en los agentes reales de la vida social, y de presentarlo de este modo como el curioso acontecimiento práctico que requiere un esclarecimiento filosófico acerca de su índole propia, de su significado y de su posibilidad en el ser humano.

No obstante, es innegable que Kant orienta ese esclarecimiento filosófico en el capítulo primero de la *Fundamentación* por un camino peligroso y hasta cierto punto equivocado: escruta las intenciones secretas de los actos que son deber, en vez de examinar la índole peculiar de estos actos como tales; indaga la conciencia subjetiva del individuo que cumple con el deber, en vez de centrarse en el estudio de la estructura específica de las acciones que son deberes. Debido a este planteamiento psicológico-subjetivista Kant carga a su investigación sobre la esencia y condiciones de la moralidad con un problema ajeno al de su definición como realidad exclusivamente práctica, a saber, el problema cognitivo de la certeza moral de las acciones para el sujeto agente (y para cualquier observador externo); y, como dicha certeza es imposible, expone de este modo su ética crítica a la objeción de solipsismo con la que se la ha tratado de desacreditar a menudo. Pero este camino fue ya desandado no sólo por la *Crítica de la razón práctica*, sino incluso por la propia *Fundamentación* al comienzo del capítulo segundo, donde se deja claro —contra el empirismo de la filosofía popular ilustrada— que la apelación al uso común de la razón práctica por parte del pueblo no puede confundirse en modo alguno con el recurso a la experiencia como fuente cognoscitiva de la moralidad. Abordar ésta desde la perspectiva, extrínseca a ella, de su presunto conocimiento empírico es, en efecto, la mejor forma de declarar su carácter quimérico; en cambio, investigarla partiendo del manejo lingüístico de determinados conceptos y principios implicados en nuestro enjuiciamiento moral de las acciones equivale a reconocer su realidad práctica en la conciencia de los hombres, a la que corresponde objetivamente la realidad igualmente práctica del orden normativo de derechos y deberes reguladores de la vida social. Por eso una

investigación sobre la índole de la moralidad a partir de su realidad práctica en el ser humano ha de resolverse por el camino «objetivo» de una analítica conceptual del deber y del imperativo categórico, como la que se emprende en el capítulo segundo de la *Fundamentación*, y no por la vía «subjetiva» de una analítica de la conciencia interna del deber en las acciones individuales, que induce a confusión y provoca malentendidos.

La necesidad práctica absoluta y los imperativos de la razón

Admitida la realidad práctica del deber en la vida humana, Kant llega a establecer, mediante el solo análisis de este concepto, la ley moral como el fundamento ideal puro que lo hace posible y adquiere rostro humano a través de él. Ley moral y deber no son ciertamente lo mismo, pero resultan inseparables en el hombre: aquélla como el principio ideal a priori de la razón pura que explica la posibilidad de una regulación objetiva de la acción humana en el mundo; éste, como la figura imperativa que adopta realmente aquella ley de la racionalidad entre seres racionales finitos (es decir, dotados también de sensibilidad) como los hombres. Sin ley moral no habría deberes ni derechos ni en general un orden normativo en la vida humana, pues ella define la parte de idealidad pura que los constituye. Mas no por ello cabe identificarla como tal, en su condición enteramente a priori de principio de la racionalidad en sí, con este orden de normatividad mundana, que es el modo como se hace real —y se carga con ello de elementos empíricos— en la praxis social de los hombres. La relación inseparable entre ambos (principio moral y deber) en los términos distintivos de forma ideal y de figura real de la moralidad en el ser humano facilita, sin embargo, el acceso desde el uno al otro, sea por la vía sintética de la lógica de la deducción, que conduce a la praxis del deber a partir de la ley práctica de la razón pura (método seguido por la *Crítica de la razón práctica*), sea por el camino analítico de la lógica del descubrimiento, que lleva hasta aquel principio formal puro partiendo de su realidad práctica como deber (método empleado en la *Fundamentación*).

Asumido aquí este último método, dada la ventaja adicional que conlleva para la comprensión de la ética crítica la recapitulación del proceso reflexivo de su génesis, la cuestión decisiva en este planteamiento consiste en saber qué datos o notas peculiares contiene el

concepto de deber para que Kant pudiera vislumbrar en su trasfondo la ley moral. Una respuesta precisa a este asunto exige definir previamente ese concepto y descomponerlo en sus elementos semánticos. De entre las diversas formulaciones con las que Kant define el deber, tomemos, por ejemplo, la siguiente: «La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama *deber*» (F, Ak. IV, 439). El deber se dice, pues, de aquellas acciones concretas (hay, en realidad, deberes) que por ser objetivamente necesarias tienen el carácter de obligatorias. La obligación u obligatoriedad *(Verbindlichkeit)* es así lo que identifica a una acción como deber, y se caracteriza por el aspecto coercitivo o apremiante *(nötigend)* con el que se presenta la necesidad objetiva de dicha acción. En el concepto de deber cabe discernir, por tanto, dos notas bien distintas: por un lado, la necesidad absoluta del acto que se cualifica como deber; por otro, la compulsión o coerción de la que se reviste esa necesidad práctica. Lo primero constituye el elemento propiamente puro y objetivo de la acción que es deber; lo segundo representa, en cambio, su efecto psicológico en la subjetividad sensible del hombre. Esta dimensión coercitiva, al ser meramente empírica, nada dice de la índole y esencia estrictamente moral del deber, por lo que queda fuera, como tal, del objeto de investigación de la ética crítica; en realidad, sólo saca a relucir la resistencia de los apetitos e inclinaciones a la ley moral en el ser humano finito, en el cual las pretensiones de su razón para regir la conducta concurren con las de su naturaleza sensible, y por eso aquella ley práctica, al no ser una y la misma con el querer del hombre, al no predeterminarlo a priori como un querer única y exclusivamente racional (en ese caso estaríamos ante una «voluntad santa»), se le presenta siempre como un deber ser *(Sollen)*, es decir, como lo que ha de ser querido necesariamente por su voluntad con el inevitable disgusto, empero, de algún impulso o tendencia sensible de su facultad apetitiva.

Aislado este aspecto empírico-psicológico atribuible a la naturaleza sensible del hombre, toda la atención analítica de Kant se concentra en la otra nota semántica del deber: la necesidad absoluta de una determinada acción, ya que esta nota no puede ser explicada a partir de aquella «naturaleza del hombre» ni de circunstancia empírica alguna del mundo, sino que ha de tener su origen enteramente «a priori en los conceptos de la razón pura» (F, Ak. IV, 389). La relevancia de este dato para la comprensión de la moralidad en la filosofía crítica no puede pasarse por alto, porque en buena medida la ética

kantiana ha resultado de una profundización reflexiva y consecuente con él, en la que se ha intentado dar cuenta de qué significa y cómo es posible que ciertos actos humanos, igual de contingentes y relativos que cualesquiera otros desde el punto de vista empírico, se acrediten, sin embargo, ante nosotros como absolutamente necesarios. La extrañeza de este hecho procede de que las leyes que rigen el conocimiento humano, que son las leyes de la naturaleza, no pueden explicarlo. Pues —tal como se desprende de la *Crítica de la razón pura*— la necesidad de cualquier fenómeno, acto o acontecimiento se comprende, conforme a la ley de causalidad, en relación con otro hecho, acción o suceso del que es su efecto, y éste a su vez como consecuencia de otro anterior, y así indefinidamente; de manera que no cabe encontrar en el orden natural de las cosas más que una necesidad relativa en la explicación cognoscitiva de los eventos.

Tomemos, por ejemplo, el caso tópico del fuego y el humo. Es evidente que el humo no irrumpe por sí solo en la naturaleza sin que le preceda el fuego, cualquiera que sea su grado e intensidad, desde una simple chispa hasta un incendio de difícil extinción. Pero a su vez el fuego tampoco aparece por generación espontánea, sino que es producido por alguna causa, sea el rayo de una tormenta, el mechero de un pirómano, el cortocircuito eléctrico de un motor o cualquier otro suceso o circunstancia, desencadenado igualmente por otra causa o estado de cosas. Cada uno de estos fenómenos (humo, fuego, rayo, etc.) se produce ciertamente por necesidad, pero su carácter necesario se sigue de su relación de dependencia causal con respecto a otro u otros fenómenos antecedentes, sin los cuales no se produciría. Su necesidad está, por tanto, siempre condicionada a la aparición de otros sucesos naturales y, en último término, depende de una serie interminable de fenómenos encadenados entre sí por relaciones de causa-efecto. Lo mismo ocurre con los actos humanos y con nuestro modo de conocerlos. Explicamos, por ejemplo, la muerte ocasionada por el individuo *A* al individuo *B* apelando, supongamos, a la pasión del odio como motivo o causa principal, y a su vez comprendemos el odio de *A* a *B* como consecuencia necesaria de una estafa ruinosa, una traición inesperada o cualquier otro acto de *B* que haya podido resultar muy nocivo para *A*. También en este caso la necesidad de las acciones y acontecimientos humanos es relativa, puesto que depende de la concurrencia de una serie de actos y eventos previos conectados entre sí según relaciones de causalidad y/o motivación. La forma lógica de la necesidad de hechos y acciones es aquí siempre condicional: «Se da

Z sólo *si* se da antes *Y*, etc.». En el orden de la naturaleza y de nuestra experiencia cognoscitiva no hay nada absolutamente necesario.

Para comprender lo insólito y peculiar de la necesidad objetiva del deber conviene quizá recordar el análisis, ya clásico, de la necesidad de las acciones humanas que Kant suministra en la *Fundamentación* al trazar la tipología de los imperativos en los que se expresan las diversas formas de racionalidad práctica. El carácter imperativo que tiene el obrar racional en el hombre, se desprende —como es sabido— de la imperfección de su voluntad, condicionada sensiblemente, para la cual la necesidad inherente a toda regla o principio de la razón conlleva siempre, en mayor o menor grado, apremio o coerción. La identificación de una desigualdad esencial en esta fuerza compulsiva, derivada de la correspondiente diferencia cualitativa en la necesidad práctica proveniente del principio racional, lleva a Kant a distinguir entre «imperativos hipotéticos» e «imperativos categóricos». Pues mientras que en aquellos la necesidad de la acción está condicionada por el fin que se quiere alcanzar mediante ella, y se sigue analíticamente de la relación, cognoscible por experiencia, que guarda con él, en éstos la acción se presenta como necesaria en sí misma, sin condición alguna con la que sea posible conectarla en el orden empírico, y, por tanto, cargada sintéticamente con una nota —la de su necesidad absoluta— que no procede de ella misma como fenómeno contingente ni de su enlace cognoscible con otro acto o evento de la naturaleza o con la obtención de algún fin, sino que ha tenido que serle añadida íntegramente a priori por la sola razón.

Parece obvio que aquella necesidad condicionada que recogen los imperativos hipotéticos es la que caracteriza a nuestras acciones teleológicas en el mundo, y la que define la índole exclusivamente instrumental de su racionalidad práctica como una relación entre medios y fines. Kant incluye aquí, sin duda, el obrar técnico, regido por las así llamadas «reglas de la habilidad», que se derivan inmediatamente del conocimiento natural del fin u objeto que se pretende conseguir, pero también el obrar pragmático, guiado por meros «consejos de la prudencia», que se desprenden del saber empírico acumulado en relación con los bienes y metas de la vida en los que cada individuo suele poner su felicidad particular. En ambos casos, pues, la necesidad de la acción puede ser perfectamente explicada a partir de la naturaleza empírica del fin buscado, con independencia del grado de exactitud cognoscitiva que podamos lograr sobre este último y sobre la conexión necesaria de la acción con él. En cambio, la necesidad práctica incondicionada que contienen los imperativos categóricos no

puede explicarse siguiendo estos criterios de racionalidad entre medios y fines propios de nuestro obrar teleológico; indica sin más la cualificación normativa de una acción como deber y corresponde, por ende, a un «mandato de la moralidad» que identifica dicha acción con la ejecución de una ley práctica de la razón pura como tal.

Un ejemplo trivial puede ilustrarnos esta diferencia cualitativa en la necesidad práctica. Para ello bastará con concentrarse en el caso del obrar pragmático —el más habitual en nuestra vida cotidiana— y comparar la estructura del imperativo hipotético que lo rige con la del imperativo categórico característico de la acción que es deber. Imaginemos la situación de un individuo que tiene dificultades económicas para hacer frente al préstamo hipotecario que pidió para adquirir una vivienda. Ante esta situación crítica nos podrá parecer comprensible que deje de pagar las cuotas mensuales y destine sus escasos ingresos a su supervivencia física. También entenderemos que haga un esfuerzo para seguir pagando el préstamo, si no quiere perder su vivienda a manos de la entidad bancaria, o si tiene previsto próximamente solicitar de ésta un crédito personal para saldar otra deuda pendiente. Es notorio que en cualquiera de estas decisiones posibles la acción resulta necesaria únicamente bajo la condición del propósito buscado, según una regla aconsejable de prudencia del tipo: «Si quieres *X* (sobrevivir, conservar la vivienda, obtener un futuro crédito), haz *Y* (no pagues la cuota mensual, sigue pagando como sea la hipoteca, etc.)». Pero con independencia de los fines particulares que el individuo hipotecado quiera proponerse en su estado actual de carestía económica, sabe que hizo un contrato hipotecario por el que contrajo la obligación jurídica de devolver el préstamo en cuotas mensuales y que la exigencia de cumplir esa obligación no está condicionada por sus circunstancias personales ni por los nuevos objetivos que quiera o tenga que plantearse en su vida impelido por la mala fortuna. La necesidad del acto de seguir pagando la hipoteca es aquí, como deber contractual, incondicionada, según el mandato categórico de la moralidad: «Debes hacer *Y* sin más». Obviamente este deber puede (empíricamente) incumplirse e incluso hasta resultar esto prudente y sensato en la situación descrita, mas ello no priva a la acción de cumplirlo de su carácter de necesidad absoluta, porque tampoco la invalida como deber (jurídico, en este caso). Y es precisamente lo insólito de esta evidencia práctica lo que reclama una explicación por parte del filósofo. Pues, ¿cómo es posible que acciones como la ejemplificada aquí, aun siendo empíricamente igual de evitables que de

realizables, se presenten, sin embargo, como necesarias en sí mismas, sin que medie para ello ninguna necesidad natural ni forma alguna de relación teleológica?

La respuesta kantiana conduce, sin duda, a la ley moral, ya que la necesidad incondicionada del deber, al carecer de explicación racional según el orden natural de las cosas (sea el de la causalidad eficiente o el de la causalidad teleológico-práctica), sólo puede provenir de un principio a priori, pero de uno tal que la razón misma lo pone ahí y lo hace valer en toda su pureza intelectual, no —como en el caso, por ejemplo, de los «principios del entendimiento» en la *Crítica de la razón pura*— bajo la condición, ciertamente pura, de alguna forma sensible del tipo de los esquemas de la imaginación, y menos aún —como en nuestra praxis teleológica— bajo la condición del conocimiento empírico del objeto que se pretende construir (obrar técnico) u obtener por su aporte de bienestar (obrar pragmático). Pues lo incondicionado de la necesidad en el acto normativo saca a relucir que en este caso la razón no se pone al servicio de fines empíricos o naturales, ajenos a sí misma, proporcionándoles las reglas o principios que permiten alcanzarlos gracias a que ella los ha extraído con antelación de la experiencia cognoscitiva del correspondiente orden sensible (racionalidad práctico-instrumental); ni siquiera que pone sus principios propios allí donde la sensibilidad la requiere para dar validez objetiva al conocimiento empírico (racionalidad teórico-trascendental); sino que ella irrumpe de por sí en el orden natural y se pone a sí misma, sin más, como fin absoluto de la acción, presentando la ley de su identidad como un principio objetivo del obrar, que se realiza sin condiciones en determinados actos (racionalidad pura práctica). Estos actos resultan así cualificados como deberes y cobran entonces un carácter sintético y a priori, dado que a su contingencia fáctica se les añade su necesidad incondicionada, que no se desprende analíticamente de la presuposición de ciertos fines arbitrarios, y esa adición semántica, al no proceder de condición empírica alguna, tiene además su origen en la sola razón pura, que legisla ahí sin ninguna limitación sensible, imponiéndose tal cual es en la praxis humana.

Identificada de este modo la índole exclusivamente racional de la normatividad del deber como expresión inmediata e irrestricta de la ley moral, se comprende ahora por qué el principal argumento de Kant en defensa de la realidad práctica y objetiva de sus ideas morales consiste en invocar su idealidad pura. El deber, en efecto, conserva siempre su validez normativa en el obrar humano precisamente porque no está

limitado por las condiciones temporales de cualquier experiencia, al ser la voz directa de la razón en nosotros, el único rostro de la pureza de su ley. Ahora nos queda por saber cuál es exactamente esa ley de la razón pura que fundamenta el deber, en qué consiste, por tanto, lo que Kant califica de «ley moral» y que define el idealismo de su doctrina ética.

LA LEY MORAL O SOBRE EL IDEALISMO DE LA ÉTICA CRÍTICA

Sobre la identidad propia de ley moral Kant ha sostenido dos tesis que acaso sean las más relevantes y conocidas de la ética crítica. En primer lugar, ha subrayado que no se trata de una ley positiva, determinada y concreta, como las habituales en el ordenamiento jurídico o en los códigos morales de las diversas religiones, sino de la ley de la racionalidad y que, como tal, constituye sólo un principio formal de la acción que lejos de sancionar o formar parte de un canon establecido de normas éticas, cualquier individuo dotado de razón puede emplear como criterio de enjuiciamiento de sus actos y decisiones. Mas, en segundo lugar, también ha puesto de relieve que el seguimiento de este principio formal lleva consigo la introducción y realización de un bien o valor nuevo en la existencia humana, pero de carácter absoluto: el valor puro de la personalidad como dignidad del hombre. Si aquella desconexión de cualquier orden particular de bienes y de normas reguladoras de la vida humana ha llevado a distinguir la ética crítica, por el formalismo de su principio moral, de todas las demás éticas de la tradición filosófica, calificadas de «materiales», esta vinculación al logro y salvaguarda del bien intangible e inalienable de la dignidad del hombre desautoriza el reproche de vaciedad e indiferencia con respecto a todo contenido práctico, con el que desde Hegel se ha atacado dicho formalismo, ya que la ley moral kantiana, en vez de dar por bueno cualquier acto o precepto de conducta, se presenta de hecho como un criterio restrictivo de todo obrar posible mediante el cual se autoriza solamente aquel que preserva o promueve la dignidad racional del ser humano. El principio formal de Kant tiene en este aspecto la ventaja de no identificar la moralidad con una ortodoxia de valores y creencias ni con un texto preceptivo al uso, sea religioso, político, jurídico o meramente ético, pues como mero procedimiento de validación está abierto a una amplia variedad de prácticas sociales e individuales y es perfectamente compatible con un

pluralismo de fines y de valores, siempre que —he aquí su único requisito, su condición de validez moral— semejante diversidad de conductas y modos de vida garantice sin excepción o incluso promocione el bien indeclinable de la dignidad personal.

Captar el verdadero alcance de estas dos doctrinas cruciales de la ética crítica requiere, no obstante, hacerse previamente una idea precisa de cómo llegó Kant a establecerlas y a relacionarlas. En este punto la *Crítica de la razón práctica* y la *Fundamentación* siguen, sin embargo, caminos diferentes, de conformidad con sus distintos métodos de exposición. Pues, en consonancia con su proceder sintético-deductivo, el tratado crítico empieza estableciendo el principio formal de la moralidad a partir de la definición y esclarecimiento del concepto de ley práctica, y de ahí pasa a buscar y derivar el objeto o bien de la voluntad que resulta del seguimiento de aquel principio, así como el tipo de sentimiento que provoca en la subjetividad sensible del hombre. En cambio, la *Fundamentación*, que de acuerdo con su método analítico parte de la realidad del deber en la praxis humana, llega a fijar el principio formal y el correspondiente valor de la dignidad del hombre mediante un examen exhaustivo del concepto y significado del imperativo categórico, que enuncia el deber; examen en el que ambas doctrinas se presentan en conexión con las diversas formulaciones con las que este último trata de aproximar en cierto modo la ley de la razón a la intuición y al sentimiento del ser humano finito. Pero en esta diversidad de modos de exposición y de perspectivas de tratamiento el argumento central es en el fondo uno y el mismo, y puede desarrollarse como tal al margen de los matices de enfoque impuestos por cada uno de los dos escritos. Antes de exponerlo y como forma de preparar el terreno para su intelección, conviene hacer unas aclaraciones sobre algunos conceptos básicos de la teoría kantiana de la razón práctica, tales como las nociones de voluntad y arbitrio libre, de bien o bondad en general, y de acción teleológica.

Breve excurso conceptual de antropología práctica

El concepto de voluntad no es unívoco en Kant. Oscila entre una noción general, ambivalente, identificable con la razón práctica o «querer según principios racionales», y una noción estricta, que la reduce a razón pura práctica o «querer determinado por la ley moral». El concepto amplio parte de su índole exclusivamente racional, pero al

contemplar, en el caso del hombre, su posible determinación por reglas o principios de razón al servicio de la sensibilidad, la torna apenas discernible del libre arbitrio. En cambio, en su estricta acepción de querer puro o moral saca a relucir su índole y contenido enteramente racional, y queda por ello bien diferenciada del libre arbitrio, que es la facultad práctica específicamente humana, mediadora efectiva de la razón en el mundo sensible. Esta variación semántica parece además fruto de un proceso de esclarecimiento conceptual y, en este aspecto, de una cierta evolución del propio Kant, ya que la noción estricta de voluntad sólo se hace explícita en las obras finales, especialmente en la *Metafísica de las costumbres*, mientras que en las principales obras críticas —la *Fundamentación* e incluso la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del Juicio*— predomina aquel concepto ambiguo que permite emplear en muchos lugares el término «voluntad» en el sentido de «arbitrio» humano. Pero pasemos a un examen más preciso del concepto de voluntad tomando como punto de partida los textos del criticismo ético.

De entrada, la voluntad se define por dos notas elementales, cuyas implicaciones semánticas conviene explicar. En primer lugar, y según apuntamos, es una capacidad exclusiva de los seres racionales y, en segundo lugar, constituye precisamente la forma en la que la razón misma deviene práctica, es decir, se convierte en causalidad eficiente del obrar; de tal suerte que Kant no tiene reparo por ello en calificarla de razón práctica. En lo concerniente a la primera nota, la voluntad se distingue, como facultad estrictamente racional, de aquella otra capacidad para la acción que en el hombre es inherente a su condición natural de ser vivo: la facultad apetitiva. Ésta es, sin duda, la fuente y sede material de una multitud variable de apetitos sensibles que nos animan a menudo a obrar, entre los cuales destacan por su constancia y regularidad las inclinaciones o impulsos (sexual, de autoconservación, libertad de movimiento físico, poder, riqueza, etc.). Todos ellos se caracterizan por su dependencia de determinados objetos empíricos externos, cuya obtención o presencia proporciona placer y satisfacción, de manera que es precisamente la perspectiva —o representación— de ese placer (y, en su caso, la evitación del dolor) suministrado por el objeto apetecido lo que moviliza a la acción, ya que dicho objeto es por ello mismo de «interés» para la facultad de apetecer.[2] De ahí

[2] Una exposición sintética de todos estos conceptos prácticos (interés, inclinación, facultad de apetecer, etc.) puede encontrarse en la «Introducción» de la *Metafísica de las costumbres* (Ak. VI, 211-214).

que surja en el hombre en relación con el cumplimiento de las demandas de placer de esta facultad apetitiva el concepto práctico de «felicidad» como idea indeterminada de una totalidad absoluta de bienestar a lo largo de la vida procedente de la satisfacción de todas nuestras inclinaciones, y que de este modo el logro de la felicidad se convierta en el fin natural de todo ser humano.

La voluntad, en cambio, no constituye propiamente una facultad natural del hombre ni representa la sede material de una serie de impulsos sensibles desencadenantes de la acción; es más bien la razón misma convertida en causa determinante del obrar y, en este aspecto, se da en el ser humano sólo en tanto que dotado de inteligencia. En su calidad de razón práctica la voluntad constituye, pues, un procedimiento de autodeterminación para actuar por principios racionales y, en concreto, por leyes, pero al mismo tiempo mediante ese actuar regulado aspira a alcanzar ciertos objetivos o a realizar determinadas ideas u objetos propios; de manera que Kant no duda por ello en caracterizar la voluntad también como «una capacidad para fijar fines» (CrPr, Ak. v, 59). Se trata, por consiguiente, de una causalidad práctica regida por reglas y de carácter teleológico.

Ahora bien, como en el hombre este proceder de autodeterminación legal del obrar es imperfecto —según subraya Kant en sus obras críticas—, al estar expuesto a los requerimientos sensibles de la facultad apetitiva, cabe no sólo una voluntad pura, determinada por la ley práctica a priori de la razón como tal, sino también una voluntad determinada por la razón empíricamente condicionada, es decir, por una regla práctica a posteriori, procedente de la experiencia cognoscible de la relación que guardan los apetitos e inclinaciones con sus objetos correspondientes. Sólo en el primer caso la razón es querida como tal y la voluntad constituye un procedimiento auténtico de autodeterminación por la ley de la racionalidad; en el segundo caso, sin embargo, la razón no es querida más que como medio adecuado para satisfacer un apetito o inclinación y la voluntad se pone aquí al servicio de la facultad apetitiva asumiendo la regla o principio empírico de conducta proveniente de ésta que la razón le proporciona. De este modo se da la extraña circunstancia de que la voluntad, como causalidad práctica de la razón conforme a su ley a priori, puede convertirse en una causalidad práctica que no procede de la razón sino de la facultad apetitiva, por más que se base en un principio racional (si bien derivado de esta última).

Para resolver esta ambigüedad, característica de sus obras críticas, especialmente de la *Fundamentación*, Kant introducirá en la *Metafísica*

de las costumbres la distinción fundamental —hasta entonces no explícita— entre voluntad y arbitrio o albedrío, por la cual aquélla queda identificada con la pureza racional de la autodeterminación práctica por la ley moral, mientras que para este último se reserva el campo específicamente humano del obrar en general y el de la razón práctica en particular. La voluntad, en rigor, sólo tiene que ver aquí, pues, con la cualificación moral de un acto o resolución, ya que en el hombre se dice únicamente de «la facultad de apetecer cuyo fundamento interno de determinación se encuentra en la razón» pura; el arbitrio, en cambio, es propiamente la facultad empírica de actuar, o, en palabras de Kant, la «facultad de apetecer considerada en relación con la acción» y «consciente de su capacidad de producir el objeto mediante ella» (MC, Ak. VI, 213). De ahí que ahora se afirme que la voluntad es siempre «buena» y pura, porque consiste en querer la mera legislación de la razón; de ahí que también ahora debido a ello sólo quepa hablar de «máximas» o principios subjetivos del obrar en relación con el arbitrio humano, en la medida en que es libre y puede asumir por ello, como motivo de la acción, la regla derivada de un objeto empírico de la facultad apetitiva, del mismo modo que someterse a la voluntad haciendo suya la ley moral como máxima de conducta. De igual manera, la voluntad ya no puede ser, por definición, más que autónoma, jamás heterónoma, contra lo sostenido en la *Fundamentación*, pues la heteronomía sólo cabe predicarla del arbitrio, cuando éste asume actuar siempre de acuerdo con las leyes naturales de impulsos e inclinaciones, tal como ya se había sostenido en la *Crítica de la razón práctica*. Con esta distinción tajante se logra, sin embargo, deslindar con más claridad dentro de la praxis humana entre la esfera amplia de la acción, regida siempre por el arbitrio como facultad de obrar y decidir según máximas, y el espacio restrictivo de la moralidad, definido por la voluntad como autodeterminación por la ley de la razón pura. Asimismo, conforme a esta delimitación, todos los actos de racionalidad práctica pueden ser explicados a partir del solo arbitrio del sujeto agente —verdadero pivote del obrar humano y sólo humano—, mientras que aquellos que además sean susceptibles de calificación moral han de concebirse necesariamente como resultado de una (posible) determinación del arbitrio por la voluntad.

Semejante distinción afecta también a la teoría de los bienes o de lo «bueno», así como a la concepción teleológica de la acción humana ligada a ellos, que propiamente sólo pueden referirse al arbitrio libre, por más que en muchos lugares de sus tratados críticos de ética e in-

cluso en la *Crítica del Juicio* Kant las presente como capítulos particulares de su doctrina de la voluntad (entendida allí en aquel sentido ambiguo y genérico de razón práctica). En lo concerniente a aquel viejo tema ético, es característica de la segunda *Crítica* la consideración del bien y del mal como «objetos de la razón práctica», o, de manera más precisa, como «objetos necesarios de la facultad de apetecer» y de la de aborrecer respectivamente, «pero ambos con arreglo a un principio de la razón» (CrPr, Ak. v, 58). Bueno y malo son, pues, conceptos de razón (no hechos brutos de la naturaleza ni meras sensaciones de objetos), puesto que presuponen valoraciones y juicios sobre cosas, fenómenos, cualidades o actos, así como la correspondiente regla o principio derivado de su conocimiento. Pero, a su vez, la valoración y la regla implicadas en la calificación conceptual de algo como bueno y malo están relacionadas con el placer o el dolor que tales acciones, propiedades o cosas proporcionan a la facultad apetitiva. De ahí que, en último término, el catálogo de bienes y males que pueda confeccionarse, cualesquiera que sean, venga determinado siempre por lo que se estime que contribuye a la felicidad. Al comienzo de la *Fundamentación* Kant se hace precisamente eco, con ligeras modificaciones, de la tipología tradicional de los bienes («talentos del espíritu», «cualidades del temperamento» y del carácter, «dones de la fortuna», etc.), tal como se podía encontrar desde Cicerón a Garve.

Es claro igualmente que el bien y el mal, como objetos prácticos de la razón, no son entes o estados de cosas dados y preexistentes ahí sin nuestra intervención, como cualquier objeto natural, por más que podamos predicarlo de muchos de ellos; en la medida en que se dicen de algo que queremos o aborrecemos, se presentan más bien como aquello que puede conseguirse o evitarse mediante la acción u omisión y que, por tanto, guarda relación con los fines y metas del obrar. Lo bueno y lo malo —como escribe Kant al respecto— contienen siempre el concepto de un fin y cobran sentido sólo en el marco de la teleología característica de la praxis humana. Ésta se comprende a su vez a partir de la indigencia biológica del hombre y de su compensación por medio de la razón. Pues la ausencia de determinación natural a través de un cuadro de instintos, ese estado carencial y menesteroso del cuerpo humano en comparación con el resto de los animales, impele al hombre a buscar sus propios medios de vida y bienestar, a tener que hacerse a sí mismo empleando su capacidad racional, y le convierte sin duda en el único ser vivo destinado a la acción, de la que depende su existencia sobre la Tierra; pero también sella el carácter teleológico de su

obrar, regido siempre por fines que él ha de proponerse a falta de la dotación biológica correspondiente. En la *Antropología desde un punto de vista pragmático* se dice que la especie humana se distingue por ser la única dentro del mundo vivo que no tiene un carácter predeterminado por la naturaleza, sino una capacidad para creárselo, la capacidad de «perfeccionarse» inherente a su condición de *animal rationabile* (dotado de la facultad de la razón), la cual consiste en darse a sí mismo fines que le permitan ir haciéndose racional hasta llegar a transformarse de hecho en un *animal rationale*.

Ahora bien, esa ausencia de determinismo biológico, que desaloja al hombre de su entorno natural y le abre forzosamente a la perfectibilidad como capacidad para proponerse objetivos propios y para actuar conforme a ellos, es lo que autoriza a hablar de libertad del arbitrio o libre albedrío, que Kant no en balde define como «independencia» de esta facultad práctica «de su determinación por impulsos sensibles» (MC, Ak. vi, 213) y, por tanto, como la liberación de la presión biológica de la naturaleza por la cual la acción humana, en vez de reducirse al mero movimiento mecánico de los demás animales (que sólo cuentan con un *arbitrium brutum*), queda abierta a una pluralidad y heterogeneidad de fines, incluidos los propiamente morales, a la vez que marcada estructuralmente por la persecución de ellos. De hecho, Kant no duda en concebir el obrar humano como un tipo de causalidad en la que el efecto consiste en la obtención o producción del objeto representado como fin por el sujeto agente, y cuya eficiencia descansa justamente en una regla o principio racional de relación del acto con el fin propuesto. Sólo que esta causalidad práctico-teleológica no es desencadenada por un evento del mundo, sino por un concepto o representación subjetiva de algo que anima a actuar para conseguirlo o realizarlo. Pues eso es precisamente un fin: «[...] el concepto de un objeto, en cuanto encierra al mismo tiempo la base de la realidad de ese objeto» (CJ, Ak. v, 180). Y por ello el arbitrio libre, como facultad humana de la acción racional en el mundo, comporta una praxis teleológica, es decir, un obrar según conceptos o representaciones de fines que, a diferencia del mero «deseo», van acompañados siempre de la conciencia de la obtención o producción posibles del objeto correspondiente mediante la acción.

A manera de síntesis podemos, por tanto, cerrar este excurso conceptual de antropología de la acción racional recordando que la praxis humana, regida por el arbitrio libre, tiene carácter teleológico, y que su racionalidad propia y esencial es de carácter pragmático, ya

que los objetos que de ese modo se persiguen (o se quieren eludir) tienden a valorarse como buenos o malos según la relación que guardan en último término con el placer o el dolor, y, por ende, forman parte, en su diversidad empírica, de la tendencia de todo ser humano a alcanzar el fin natural de la felicidad, en el que confluyen en general todos los fines.

La universalización como criterio formal de racionalidad

Después de las aclaraciones precedentes sobre la naturaleza del obrar humano y el papel que ahí desempeña la razón, explicaremos cómo y por qué llegó Kant a establecer como ley moral el principio de universalización posible de la máxima. Su argumento central es bien conocido: la necesidad objetiva e incondicionada del deber no puede proceder de ningún principio práctico dependiente de cualquier objeto o *«materia»* de la facultad apetitiva, sino tan sólo de uno que, independiente de todo contenido material del querer, sólo pueda contener la *forma* de una ley práctica o legislación universal. La clave del razonamiento está, por una parte, en excluir como fuente de la moralidad la teleología natural de la acción humana, marcada siempre por la búsqueda del placer (y la huida del dolor) y, en definitiva, por la persecución de fines que son en último término empíricos; y, por otra parte, en desautorizar como ley moral el principio de la propia felicidad, que rige el obrar teleológico en su conjunto, por no ser capaz de dar cuenta, dada su raíz empírica, más que de una necesidad práctica subjetiva y sin validez universal. Kant se pronuncia así contra cualquier figura del eudemonismo como principio aglutinante de las éticas «materiales» y pone la moralidad fuera del curso teleológico de los intereses humanos para situarla en el espacio puro de la sola razón e identificar allí como su principio práctico la mera forma que ella tiene de operar y manifestarse: la de ley (universal). Examinemos de manera exhaustiva las piezas conceptuales de este engranaje argumentativo.

En el apartado anterior hemos visto que los seres humanos, al actuar, nos proponemos fines relacionados con los bienes de la vida, a los que consideramos tales gracias al placer que nos reportan en tanto que satisfacen inclinaciones o apetitos diversos. Todo nuestro obrar teleológico —así lo subraya Kant— está regido, pues, por el placer, y por eso se trata siempre de un obrar interesado. En este

aspecto da lo mismo que los objetivos y metas que uno se plantee sean de índole intelectual o sensual, provengan de representaciones del entendimiento o de los sentidos, pues en ambos casos la praxis correspondiente está determinada por la búsqueda del placer, y sólo se diferencia en el grado de refinamiento del deleite o goce que se obtiene. Así, por ejemplo, tanto la conducta de un individuo que aspira a ser ingeniero o escritor, como las acciones del consumista compulsivo que quiere poseer siempre productos nuevos, o las del que se entrega a toda costa al disfrute de comidas copiosas y variadas, o a los alicientes del sexo, persiguen todas ellas fines placenteros a corto o largo plazo, ya se trate de placeres propiamente intelectuales o básicamente materiales. Frente al esfuerzo del racionalismo de Christian Wolff y su escuela por cifrar en esta diferencia de representaciones vinculadas con el agrado o desagrado una distinción esencial de facultades apetitivas (superior e inferior), indicadora de la disparidad sustancial entre espíritu y sensibilidad en la praxis humana, Kant subraya, por el contrario, la coherencia de Epicuro al haber reconocido la índole homogénea del placer en todos los objetos de la facultad apetitiva, con independencia del tipo de representaciones teleológicas, del intelecto abstracto o de la mera imaginación sensible, que lo conviertan en motivo del arbitrio. Pues lo decisivo en ambos casos reside en que los fines propuestos, tanto por su origen como por su modo de cumplimiento, son siempre empíricos, ya que sólo podemos saber por experiencia, nunca de manera a priori o por meros conceptos, si cierta representación u objeto provoca placer o dolor (o es indiferente) en la subjetividad sensible de un determinado individuo. Por tanto, el obrar teleológico del hombre, en la medida en que depende del sentimiento de placer o displacer, queda a expensas de la sola experiencia y de la variada susceptibilidad sentimental de los diferentes sujetos particulares.

Esto afecta obviamente a la clase de racionalidad práctica que cabe encontrar en este ámbito. Si la relación de nuestros fines con el agrado o desagrado sólo puede averiguarse empíricamente debido a la variable particularidad sentimental de los seres humanos, resulta evidente que la razón no puede extraer de ahí principios objetivos del obrar, universalmente válidos para todos los individuos, sino sólo máximas aplicables por el arbitrio de cada sujeto agente, las cuales pueden servir a lo sumo como consejos o recomendaciones para aquellos otros sujetos que se planteen los mismos o similares fines. Pero de semejantes principios subjetivos no cabe esperar una necesidad obje-

tiva y absoluta de la acción como la que implica un deber moral; la necesidad de ciertos actos para conseguir determinadas metas es aquí, por el contrario, bastante relativa y contingente, dado que depende de factores circunstanciales (lugar y momento propicios, situación social, etc.) y antropológicos (temperamento, rasgos físicos, etc.) que influyen en la relación de las acciones y sus objetos con el sentimiento individual de placer. En la racionalidad de la praxis teleológica, condicionada y subjetiva, no es posible, por tanto, hallar el principio incondicionado y objetivo de la moralidad.

En esta imposibilidad de establecer principios prácticos objetivos (leyes) en relación con el sentimiento de placer y displacer por el que se orienta el obrar pragmático del hombre radica el argumento principal de Kant contra el eudemonismo ético. Ya hemos señalado antes que la diversidad de fines u objetos placenteros de la facultad apetitiva que constituyen la «materia» o contenido teleológico del obrar son variaciones concretas del fin natural de la felicidad que persigue conscientemente todo hombre como ser sensible. De ahí que, en realidad, la pluralidad de máximas que los arbitrios humanos puedan adoptar como principios prácticos materiales sean del mismo género, a saber, que pertenezcan al «principio universal del amor hacia uno mismo o felicidad propia» (CrPr, Ak. v, 22). Pues bien, el error de todas las éticas eudemonistas consiste —según Kant— en convertir la felicidad en ley práctica, en principio moral por el hecho de constituir un apetito universal, siendo así que, sin embargo, sólo puede dar lugar a principios subjetivos de la acción. Se pasa por alto de este modo que la universalidad antropológica de un apetito, o mejor, la de la tendencia natural a buscar el propio bienestar a lo largo de toda la vida, no comporta de por sí la universalidad en el principio correspondiente del obrar, ya que no está prescrito por ley alguna de la naturaleza cuáles sean los objetos y los medios adecuados que hacen felices a los hombres, sino que esto depende en buena medida del carácter y fines singulares de cada individuo. De ahí que, con respecto a ese fin universal de todos, sólo sea posible contar con una pluralidad de máximas particulares de prudencia, válidas únicamente en determinados casos y circunstancias. Es, con todo, tan natural como igualmente racional y saludable orientar la praxis en el mundo de acuerdo con estas máximas prudenciales —no hacerlo sería irracional y contraproducente para el logro de la felicidad—, así como dirigir, en suma, la propia vida en su conjunto según el principio general de la racionalidad pragmáti-

ca en el que se condensan todas aquellas máximas concretas: el del amor propio o amor a uno mismo.[3]

El problema empieza cuando este principio rector del libre arbitrio no quiere reconocer límite alguno y pretende erigirse en el principio único y supremo de la totalidad del obrar humano, esto es, en ley práctica del querer, haciendo pasar de este modo las meras reglas subjetivas de la acción teleológica por principios objetivos e incondicionados de una praxis universal y necesaria. Kant admite que el principio del amor propio contiene ciertamente «la propensión» del yo sensible a convertirse «con arreglo a los fundamentos subjetivos para determinar su albedrío, en el fundamento objetivo para determinar la voluntad en general» (CrPr, Ak. v, 74), como si él fuera el yo único e integral del ser humano; pero considera que con tal principio las pretensiones totalitarias de la facultad apetitiva sobre la praxis del hombre aún no se han hecho efectivas, no han establecido un dominio total. Cuando esto último ocurre —y no queda entonces resquicio alguno en el sujeto para la moral—, el amor propio se ha transformado ya en arrogancia o «vanidad» *(Eigendünkel)*, esa autocomplacencia del sujeto empírico que resulta de haber elevado la satisfacción de sus apetitos y fines placenteros a «principio práctico legislativo e incondicionado» de toda su vida (CrPr, Ak. v, 74). En esta suplantación, en la cual el principio general del arbitrio libre (amor propio) se hace pasar por principio objetivo de la voluntad (ley moral), consiste precisamente el mal del eudemonismo ético. Semejante quid pro quo no es malo (en sentido moral) porque acoja y refrende racionalmente la búsqueda natural de la propia felicidad; lo es porque la erige en principio normativo y opera con ello una inversión del orden de las cosas humanas: la razón, reducida a razón pragmática, empíricamente condicionada, se convierte con dedicación exclusiva en sierva de la sensibilidad apetitiva, en vez de ser ella, como razón pura e incondicionada, la que someta el principio sensible del amor propio a su ley, restringiendo las pretensiones absolutistas de éste so-

[3] Empleamos aquí las expresiones «amor propio» o «amor a uno mismo» como traducción de los términos alemanes *Selbstliebe* —el más frecuente en los textos kantianos— y *Eigenliebe*, que también podrían traducirse por «egoísmo» si fuéramos capaces de eliminar de esta palabra castellana la connotación inmoral que no tienen los vocablos germánicos en el uso que Kant hace de ellos. Dado que esto último no parece posible, preferimos hablar de «amor propio» en vez de «egoísmo» para no inducir a confusión al lector y a subsiguientes malas interpretaciones de la ética kantiana.

bre la praxis humana y acreditándolo así —contra su perversión desgraciada, fuente de desdicha— como «amor propio racional», el único moralmente aceptable a la vez que prudente.

Pero puestas las cosas de la praxis humana de nuevo en su debido orden, tras desbaratar el nudo invertido de la mixtificación eudemonista, es obvio que el principio de la felicidad no puede fundar la normatividad moral de las acciones por su insolvencia explicativa ante la necesidad objetiva del deber, para la cual no cuenta en su haber más que con meras máximas de validez condicionada y subjetiva. ¿Qué puede entonces haber originado en los actos que son deber esa necesidad práctica que, por su carácter incondicionado, los desconecta del curso teleológico del obrar tanto como del proceso causal de los fenómenos naturales, y por su validez objetiva se presenta como obligatoria para todos los hombres, si no cabe atribuirla a ningún principio derivado de los fines u objetos de la facultad apetitiva en general? ¿Qué puede haber determinado ahí la máxima del arbitrio libre si no ha podido hacerlo ninguna materia, contenido o bien empírico del querer? Sólo queda la simple forma de la máxima como motivo del obrar, pero una forma tal que para poder otorgar a ese principio subjetivo (y otorgar a la acción misma) validez objetiva ha de ser universal, y para poder acreditar igualmente su pretensión incondicionada ha de originarse y tener sentido enteramente a priori. Es claro que únicamente puede tratarse de la forma de ley o de «legislación universal» de la máxima y que tal forma legisladora sólo puede provenir de la razón sin más como su sello de identidad propia, el cual se hace efectivo en su pureza solamente ahí, en la praxis moral, en los términos de ley determinante de la voluntad. Kant eleva por eso la forma de universalidad posible de una máxima o de una acción a principio de la moralidad o «ley fundamental de la razón pura práctica» en la conocida como primera formulación general del imperativo categórico: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal» (CrPr, Ak. v, 30). O en la versión de la *Fundamentación*: «Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal» (F, Ak. IV, 421).

Esta primera fórmula del imperativo categórico suministra en realidad el criterio de la racionalidad misma, tal como se revela y se pone en juego de inmediato en la praxis moral, y contiene propiamente un principio formal, que identifica la razón con una simple forma: la forma de legalidad universal, el procedimiento de univer-

salización. Para que se vea de modo más preciso el significado de este principio a priori de la razón pura como fórmula general de la ley moral, conviene hacer algunas observaciones.

En primer lugar, es necesario subrayar que no se está hablando aquí de una ley determinada, como las que integran los diversos códigos morales, religiosos o jurídicos, sino de aquello que permite conceder a una disposición normativa, cualquiera que sea su contenido, lo mismo que a una regla de conducta, el rango racional de ley, a saber, el hecho de que tenga o pueda tener la forma de universalidad. En este sentido cabría decir que estamos no tanto ante una ley cuanto más bien ante el principio de legitimidad de toda norma y prescripción del obrar, o si se prefiere la propia calificación kantiana, ante la «ley fundamental» de la racionalidad misma. No en balde Kant la presenta siempre como un criterio o canon de enjuiciamiento moral a disposición de cualquier hombre dotado de razón —incluido, por supuesto, el hombre corriente—, mediante el cual se pueden valorar tanto resoluciones políticas y leyes jurídico-positivas como acciones particulares, para dictaminar acerca de si son o no legítimas y morales en función de si resisten o sucumben al experimento mental de su universalidad posible. Estamos, pues, ante un principio de alcance cognitivo, puesto que nos permite saber (obviamente, sin certeza empírica) de la moralidad de un acto, decisión o medida normativa; y, a la vez, ante un principio con significado práctico, puesto que nos permite querer o aborrecer, asumir como legítimo o desautorizar por inmoral dicho acto, resolución o norma establecida.

En segundo lugar, frente a cualquier malentendido de orientación empirista o en clave de formalismo vacuo, conviene asimismo hacer hincapié en que este principio no valida toda máxima de conducta que pueda universalizarse de facto, sino tan sólo aquella que pueda universalizarse de iure, es decir, sin negar a la vez el derecho de la razón misma a establecerse en la vida del hombre y regir su praxis mundana. El requisito de universalidad es para Kant siempre —conviene no olvidarlo— la exigencia de un querer racional (no de un querer empírico), y éste no puede darse sin incluir al mismo tiempo la lógica de la no-contradicción práctica de la propia razón. Pues no parece que se quiera realmente una praxis racional en el mundo cuando de la aplicación del principio de universalidad resulte la extinción o el abandono fácticos de todo posible uso de la racionalidad misma. La posibilidad de valer como ley universal o de querer la universalidad de la máxima —según reza en la formulación impera-

tiva— es, pues, una posibilidad rigurosamente lógica, pero de una lógica práctica, a saber, la de una voluntad o de un obrar que no pueden contradecirse en su persecución de la racionalidad pura, lo cual ocurriría francamente, si ésta de hecho no se conservase, pero también en buena medida si realmente no se favoreciese.

Los ejemplos de aplicación del principio moral que suele poner Kant son bastante elocuentes a este respecto. Así, en el célebre caso del indigente que para obtener un préstamo promete devolverlo aun a sabiendas de que no cumplirá su promesa, lo problemático no está en si el afectado puede querer de hecho la mentira (es obvio que sí, pues le saca, egoístamente, de un apuro económico), ni siquiera —contra las propias palabras de Kant— en si «no podría querer [...] una ley universal del mentir» (F, Ak. IV, 403), pues no se ve por qué no podría desearla —especialmente todo el que se hallase en una situación apurada similar— y desear entonces vivir, como resultado de esa universalización fáctica, en una sociedad hipócrita del continuo simulacro en sus compromisos de la que, sin embargo, tanto él como cualquier otro podría obtener eventualmente beneficios egoístas; lo problemático reside en que ese posible deseo empírico no puede ser asumido por una voluntad racional sin contradecirse o negarse a sí misma. Pues un mundo de engaño y fingimiento en sus compromisos invalidaría toda promesa, cuya razón de ser es la confianza en las palabras, con lo que se autodestruiría de este modo la racionalidad propia del lenguaje, consistente en ser usado para comunicar los pensamientos, y con ello se renunciaría en el decir y en el obrar a la condición misma de ser racional. Mas si aquí es la lógica de la autoconservación de la razón en su uso mundano la que desautoriza la máxima de la falsa promesa, en el caso del vago o del ocioso que se niega por comodidad a cultivar sus talentos naturales (inteligencia, sensibilidad, habilidad física, etc.) la inviabilidad de su máxima de ociosidad no se sigue, sin embargo, de una privación total de la racionalidad —pues ésta no desaparecería en un mundo de vagos y holgazanes—, sino de su falta de promoción y desarrollo, en virtud de la cual el ser humano en el uso de sus facultades quedaría por entero a merced de la naturaleza en vez de depender únicamente de sí mismo, como ocurriría, por el contrario, si formase e instruyese sus capacidades para que fuesen útiles de cara a «toda suerte de posibles propósitos» (F, Ak. IV, 423).

La posibilidad de universalizar una regla de conducta constituye, por consiguiente, el criterio de una voluntad racional, que o bien no quiere dejar de ser tal o bien quiere potenciar al máximo el ejercicio

de la razón en el mundo. Y dado que precisamente de esto último se trata, es decir, de querer esta implantación mundana de la racionalidad (en su mínimo o en su máximo posible) como legislación efectiva de la acción humana en la Tierra, Kant no duda en interpretar ese principio formal de la voluntad pura en analogía con la efectividad universal de una ley de la naturaleza, y en presentar por ello la ley natural misma como tipo o guía concreta de aquel principio de universalidad (en sí abstracto) para el juicio de cualquier hombre sobre la viabilidad moral de una determinada acción empírica. Pues al representarse el principio formal de la razón pura como la ley generadora de un orden natural querido por nosotros y resultante de nuestros propios actos —no como ley de una comunidad de espíritus puros sin intervención ni efecto en el mundo sensible—, se está poniendo el énfasis en lo que realmente pasaría con la racionalidad misma en la vida social de los seres humanos al actuar de acuerdo con determinadas máximas, y es justamente la contundencia gráfica de esta representación la que nos permite ver que no podemos querer para nuestro destino práctico en el mundo, ni para la razón en él, lo que la naturaleza no hace o no tiene para sí misma: una ley de autodestrucción o de paralización. Así pues, del mismo modo que el orden natural del universo se conserva y desarrolla mediante sus leyes, es posible también un orden racional de la praxis humana únicamente mediante leyes prácticas que preserven y promocionen siempre el ejercicio efectivo de la razón entre los hombres.

La humanidad de la persona como bien moral y el reino de los fines

Kant no se conformó con establecer el principio formal de la racionalidad como ley moral en la así llamada primera formulación del imperativo categórico. En la *Fundamentación* quiso extraer todas las consecuencias prácticas de este nuevo y decisivo hallazgo, presentándolas como otras tantas formulaciones del mismo imperativo, mediante las cuales se venía a precisar y concretar, no obstante, el verdadero alcance y significado para la vida humana de aquel principio abstracto de universalización de la máxima, o, en palabras suyas, se intentaba aproximar una idea de «la razón a la intuición (según una cierta analogía) y por ello al sentimiento». Con este propósito, además del mencionado principio general, que contiene la «forma» racional pura de una máxi-

ma moral, se introducen allí al menos otras dos formulaciones: la conocida como «principio de humanidad» *(Menschheit)*, que se hace eco más bien de la «materia» o el «fin» propio de dicha máxima, y la que estipula la posibilidad de un «reino de los fines» atendiendo a la «determinación cabal» completa «de todas las máximas» morales en un mundo práctico de seres regidos por ellas (F, Ak. IV, 436). Asimismo, y a manera de broche de cierre para sintetizar en una sentencia por antonomasia tal abanico de fórmulas, Kant acaba proponiendo la idea de la autonomía de la voluntad como el principio supremo de la moralidad.

¿Cuál es el sentido específico de cada una de estas variaciones de la ley moral? ¿Qué matices relevantes de la moralidad traslucen para justificar y dar pie a una versión propia del mismo imperativo categórico? Con estas formulaciones Kant quiere destacar dos implicaciones prácticas de la ley de la racionalidad pura. Mediante el principio de humanidad se pone de relieve el tipo de bien y valor enteramente nuevos y distintos que se introducen en la praxis teleológica de los hombres al asumir la forma universalizable de la máxima como principio rector: la subjetividad racional misma y la correlativa dignidad de la persona humana, respectivamente, cuya preservación y búsqueda incesantes en el obrar definen la autonomía del individuo, la bondad de su querer y de su actuar. En cambio, a través de la idea de «un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza» (F, Ak. IV, 436) se señala el horizonte de expectativas que se abre para el conjunto de los seres humanos de obrar todos ellos según la ley de la moralidad: un orden de vida enteramente racional sobre la Tierra, una comunidad global de justicia y de virtud. Y si con aquel imperativo de dignidad y autonomía del hombre se pretende poner freno al desnudo utilitarismo de la razón instrumental en las relaciones sociales entre los individuos y con el mundo natural, con la visión prometedora de este reino moral en el aquende terreno se desmiente cualquier forma de «misticismo» redentor en la trascendencia ultramundana, ajena a nuestro destino práctico e histórico sobre el planeta y al compromiso inmanente con la mejora racional de las condiciones de vida del género humano. A continuación se abordan ambas consecuencias prácticas de la ley moral.

El principio de humanidad y la dignidad de la persona

El principio general de universalidad de una máxima —como se señaló antes— no supone concesión alguna a un formalismo vacuo que venga a validar por indiferencia práctica cualquier tipo de conducta

humana. Como criterio de racionalidad en el obrar, el sentido de su aplicación estriba en preservar o promover siempre el derecho de la razón misma a regir el destino de los hombres. La sola forma universalizable de la voluntad como fundamento de la acción dota de por sí a la praxis de un contenido o materia que opera como condición selectiva y, por ende, restrictiva del variado y multiforme espectro de las acciones humanas. Pero ese contenido no es otro que la racionalidad misma convertida en objeto del querer y del obrar, y reconocida de este modo como intrínsecamente buena, como el genuino y único bien moral, cuya búsqueda distingue cualitativamente al hombre en medio de todos los seres naturales. La segunda *Crítica* aborda precisamente este tema del bien inherente a la forma universalizable del querer como el problema de identificar un «objeto de la razón pura práctica» y cifra su solución —en contraste con la usual motivación utilitaria e instrumental de las acciones por el provecho o perjuicio que reportan— en el valor de la acción misma como asunto exclusivo de un querer racional, y, por ende, en la bondad de la voluntad que la quiere con independencia del placer o del dolor sensibles que se deriven de ella. De esta manera se establece como conclusión lo que se tomaba ya como punto de partida provisional al comienzo de la *Fundamentación*: el único bien moral en el mundo es una buena voluntad o una voluntad pura. Ahora bien, es claro que querer una acción por su bondad intrínseca equivale, desde el punto de vista teleológico del obrar humano, a convertirla en fin en sí misma, no en medio para cualquier otro fin del sujeto, y ello únicamente porque en ella se realiza el bien incondicionado de la racionalidad pura. La cualificación moral de un acto así como la de la voluntad que lo quiere proviene, pues, del hecho de proponerse y cumplir el único fin objetivo de la praxis humana, cual es el de mantener o desarrollar la condición racional misma. La *Fundamentación* identifica este fin con la idea suprasensible de humanidad de la persona y lo eleva a deber moral en la segunda formulación del imperativo categórico: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio» (F, Ak. IV, 429).

Esta identificación del fin de la racionalidad con la idea de la humanidad pone de manifiesto a su vez que el bien moral generado por la forma universalizable de la acción, el objeto universal que de este modo se persigue, no es más que la subjetividad pura del querer, a la cual Kant, en la segunda *Crítica*, denomina también «personalidad

moral» por analogía con la categoría relacional de «sustancia» (sujeto) de la *Crítica de la razón pura*, dando con ello a entender que se trata de aquella identidad del sujeto inteligible (no empírico) que no viene dada como entidad espiritual, sino que se hace y se constituye precisamente mediante la praxis de la moralidad. Mas al hacer así del sujeto libre, de la inteligencia pura, el único bien moral y el eje de vertebración objetiva de toda la acción humana, Kant consuma también en la ética la revolución copernicana iniciada en la epistemología por la primera *Crítica*. El propio filósofo deja constancia de ello al admitir la objeción de Hermann Andreas Pistorius contra la *Fundamentación*, según la cual el método de exposición seguido por aquel tratado, al igual que el adoptado luego por la *Crítica de la razón práctica*, invertía el orden tradicional de fundamentación en la ética al derivar lo «bueno» del «principio» de la moralidad y hacer depender, por tanto, el objeto práctico de la ley a priori del sujeto agente, en vez de proceder a la inversa. Pero esta «paradoja» del criticismo ético constituía ya el pórtico mismo de aquel primer tratado popular, cuyo capítulo inicial desautorizaba por instrumentales y meramente relativos todos los bienes usuales de la vida humana («talentos del espíritu», «cualidades del temperamento» y del carácter, «dones materiales de la fortuna») en los que la tradición buscaba el origen del principio moral, y condicionaba por ello su bondad a la de una voluntad buena.

Pero ¿qué es la personalidad inteligible y cuál es su efecto real sobre el conjunto de las acciones humanas? En relación con la primera cuestión conviene recordar que la idea kantiana de la humanidad como sujeto moral se alza sobre las cenizas de la vieja comprensión metafísico-espiritualista del sujeto pensante como sustancia idéntica y real *(res cogitans)*, que supuestamente cabría por ello conocer del mismo modo (e incluso mejor) que los restantes entes de la naturaleza *(res extensa)*. Como sujeto práctico, sin embargo, la humanidad propiamente no es ni está constituida de antemano, sino que se hace y se constituye obrando moralmente, asumiendo la ley de universalidad posible como máxima de la conducta. Pues el hombre, como especie viva, es un ser dotado ciertamente con la capacidad de la razón, pero no un ser racional. Llegar a serlo es, por tanto, una tarea, no un hecho, un deber antes que una realidad dada. En la medida en que ese sujeto racional se forma al darse a sí mismo su propia legislación universal y quererla siempre como fundamento del obrar, Kant entiende que se trata de un proyecto de *autonomía* del ser humano, y por

ello concluye su exposición de las diversas formulaciones del imperativo categórico en la *Fundamentación* calificando la ley moral como principio de autonomía de la voluntad.

Ahora bien, por lo mismo que no es una sustancia real (alma o espíritu) tampoco puede ser objeto de conocimiento empírico y carece, por ende, de la consistencia sensible propia de los entes del mundo. Es un sujeto nouménico, puramente inteligible —subraya Kant—, sin rostro identificable, tan etéreo e intangible como lo es sólo una idea, a la que se otorga, sin embargo, un valor absoluto al actuar, el valor inconmensurable de la dignidad, que se concede únicamente a lo que por su indeterminación empírica no tiene precio, porque no puede formar parte del juego instrumental de intercambios perceptibles característico de las relaciones teleológico-prácticas de los hombres. Kant no deja de reconocer lo extraño e incluso paradójico de esta sublimidad del sujeto moral, que resulta de conferir un valor intrínseco y una validez práctica incondicionada a lo sumamente frágil y por ello quebrantable, a lo que no dispone de más entidad que la de una simple idea, desprovista de ventaja o bien sensible alguno. Y, sin embargo, éste es el sentido de la racionalidad con la que la especie humana ha de afrontar la indigencia biológica de su naturaleza, ese modo —el único— de compensar su pequeñez de ser vivo y menesteroso en la inmensidad del cosmos mediante una elevación por encima de él que consiste en la sola atribución de un valor infinito a su yo invisible, a su personalidad moral.

Pero un bien tan quebradizo e imperceptible que su ser o no ser depende de que le concedamos o neguemos un valor absoluto en nuestras relaciones prácticas, no se obtiene y consolida de una vez para siempre mediante un acto concreto, ni siquiera con acciones dispersas y ocasionales moralmente buenas, sino que se conquista a diario, requiere una voluntad constante de ser moral, la cual se acredita únicamente a través de la continuidad y coherencia interna en las buenas obras. De ahí la concepción kantiana de la personalidad moral como un análogo práctico de la sustancia, con la que se trata de subrayar que la constitución nouménica del sujeto racional puro, aunque incognoscible, la podemos juzgar y valorar, no obstante, a través de la permanencia de sus efectos fenoménicos en el sujeto empírico, esa especie de consistencia práctica que nos permite identificar el carácter moral de una persona virtuosa. A diferencia del Yo pensante que acompaña a todas las representaciones cognitivas, la personalidad moral no es, pues, un simple sujeto lógico que se agota con la concien-

cia de su identidad numérica en cada acción buena, sino una capacidad para actuar según sus propias leyes prácticas puras, una potencia efectiva para el obrar autónomo.

Esta implicación eficiente del sujeto racional, en sí inteligible, en la praxis mundana del sujeto sensible nos sitúa ya ante la proyección genuinamente práctica de la personalidad moral: la de su efecto o modo de hacerse presente en el orden fenoménico de la conducta humana. En la *Fundamentación* Kant señala abiertamente que la idea de la humanidad, lejos de ser un fin concreto que realmente los individuos se propongan al obrar, constituye más bien «la suprema condición restrictiva de cualquier fin subjetivo» y, por tanto, el criterio de limitación de «la libertad de las acciones de cada hombre» (F, Ak. IV, 431). No estamos, pues, ante un bien más de entre los muchos y variados bienes de interés que animan a las personas a actuar en el mundo; estamos, por el contrario, ante un bien que opera como principio selectivo de los bienes mundanos que es lícito perseguir como fines de nuestra vida, y de las correspondientes acciones que se permiten para alcanzarlos. Y semejante condición limitativa no es otra que la exigencia de no instrumentalización absoluta del ser humano, en cuanto ser racional, en cualquiera de sus relaciones prácticas, sea consigo mismo o con los demás. Todos los comportamientos y los fines empíricos que se busquen mediante ellos, son, por consiguiente, igualmente admisibles y válidos mientras no impliquen un uso exclusivamente instrumental del propio agente o de cualquier otro hombre. He aquí el significado práctico del deber de tratar a la humanidad de la persona siempre al mismo tiempo como fin en sí.

En la *Crítica de la razón práctica* Kant ha profundizado en este alcance empírico-práctico de la personalidad inteligible como bien moral, pero lo ha planteado en términos de lógica trascendental de la acción —siguiendo la analogía con la explicación trascendental del conocimiento válido suministrada por la *Crítica de la razón pura*— como el problema de la posibilidad de una praxis objetiva. Desde esta perspectiva, la restricción normativa de la pluralidad de fines y acciones que impone la idea de humanidad se explica como consecuencia de la constitución a priori de un orden de objetividad en el obrar humano, que determina qué fines y comportamientos hay que considerar como universales y necesarios, del mismo modo que la primera *Crítica* establece que de entre la infinita variedad de representaciones empíricas de los sentidos sólo tienen validez objetiva y generan conocimiento verdadero las que se atienen a las leyes o principios a priori

del sujeto cognoscente. Kant pretende así resaltar que la buena voluntad (el bien moral) desempeña, en el ámbito práctico, una función análoga a la del entendimiento puro en el ámbito teórico: ambos introducen una unificación sintética a priori de la diversidad sensible, sea de la variedad de representaciones de los sentidos en el caso del conocer, sea de la multitud caótica y variable de apetitos y fines de la vida en el caso del obrar. Y como esta labor de constitución objetiva la llevan a cabo, en lo concerniente a las representaciones cognoscitivas, las «categorías del entendimiento», que, según la primera *Crítica*, hacen posible una legalidad de la naturaleza, análogamente se presentan en la segunda *Crítica* una serie de «categorías de la libertad», encargadas de «someter a priori lo variado de los *deseos* a la unidad de la conciencia de una razón práctica, que manda en la ley moral, o de una voluntad pura» (CrPr, Ak. v, 65). La única y decisiva diferencia reside en lo siguiente: mientras que las categorías del entendimiento rubrican la validez objetiva de las representaciones empíricas siempre que cuenten con los correspondientes esquemas puros, espacio-temporales, de la sensibilidad, las categorías de la libertad, en ausencia de intuiciones sensibles y de base empírica alguna del bien moral, carecen, sin embargo, de tales esquemas de la imaginación; de manera que sólo pueden asegurar la validez objetiva de las acciones que cumplen con una condición a priori estrictamente racional, a saber, las que resultan de una determinación del libre arbitrio por la mera «forma de la voluntad pura». Esto significa, sin duda, que sólo el obrar moralmente bueno goza de objetividad práctica, pero también que sobre la base del bien moral se introduce una mínima ordenación objetiva en la praxis humana.

La expresión más preclara de esta configuración objetiva es el nuevo orden deontológico-valorativo que regula las relaciones entre los hombres y con el mundo natural como consecuencia del bien absoluto de la personalidad moral y del subsiguiente reconocimiento de la superioridad práctica del hombre sobre el resto de la naturaleza derivado de su dignidad racional. Se trata de una ordenación jerárquica en el obrar determinada por la distinción entre persona y cosa, entre lo que tiene un valor absoluto e incondicionado y lo que sólo cuenta con un valor relativo e instrumental.[4] La personalidad moral proyecta, en efecto,

[4] Kant se sirve de dos puntos de vista diferentes, pero relacionados entre sí para justificar su distinción entre personas y cosas: la perspectiva de la red teleológica de la acción humana, que le permite subrayar la distancia cualitativa entre lo

sobre la totalidad del ser humano, tanto sobre su interioridad psíquica e intelectual como sobre su cuerpo físico, un valor sagrado y confiere así a su persona una dignidad que ha de preservarse siempre en todas las relaciones prácticas. Esta cualificación valorativa del hombre como ser empírico en función de su ser inteligible queda recogida en la célebre fórmula kantiana «la humanidad en nuestra propia persona» o en la de los demás. Asimismo el orden natural, que como cadena infinita de causas y efectos entre los fenómenos, carece de por sí de valor y de significado moral, lo adquiere, sin embargo, desde el momento en que se inserta en un horizonte bien distinto, el de la acción humana, y desde ahí es contemplado bajo la perspectiva de la realización de la humanidad de la persona. Desde esta óptica moral los seres naturales, en efecto, pasan a ser cosas, ya que al carecer de razón sólo tienen valor en relación con nosotros, con nuestros sentimientos, apetitos, inclinaciones o con cualesquiera otros propósitos de nuestro arbitrio. Kant, en manifiesta paráfrasis interpretativa del Génesis bíblico, comprende, pues, su proyecto de autonomía moral del hombre como un imperativo de dominio racional del mundo. En la *Metafísica de las costumbres* se desarrolla este plan de orden racional práctico para la existencia mundana de los hombres a través de la doble vía del «derecho» y la «ética», de la legislación moral externa (coexistencia social) y de la legislación interna y virtuosa (intenciones y fines objetivos de la humanidad).

El ideal de un reino de los fines en la Tierra

Este programa de orden racional de la acción humana conforme a la ley moral lo plantea Kant en la *Fundamentación* a través del ideal normativo de un *reino de los fines* en el aquende terreno, en el que todo hombre sería miembro legislador de las leyes a las que se sometiese, y a cuya posible implantación contribuye todo individuo que actúa moralmente. La impronta democrático-republicana de este ideal práctico, plasmada en la exigencia de no obedecer más que a las leyes que uno mismo se ha dado, es tan visible como la orientación estrictamente mundana que imprime a la moral crítica, expresada en

que es «fin en sí mismo» o «fin final» de la naturaleza y lo que es sólo un «fin subjetivo» o un simple «medio» útil para el hombre (así en la *Fundamentación* y en la *Crítica del Juicio*); y la perspectiva de la responsabilidad, que le lleva a destacar la diferencia, dentro de las relaciones prácticas, entre lo que siempre es sujeto de imputabilidad y lo que sólo puede ser objeto, sin imputación posible, por su constitutiva falta de libertad (así en la *Metafísica de las costumbres*).

la convicción de que ha de constituirse como un «reino de la naturaleza», que tenga que existir de manera análoga a él. Lejos de contener un alegato a favor de la vida contemplativa y de la pasividad de las buenas conciencias cerradas sobre sí mismas, como si de una especie de comunidad mística de espíritus puros se tratara, el imperativo de fundar sobre la Tierra un reino de los fines como realización completa de la idea de humanidad, como sistema íntegro de la moralidad en el mundo conlleva un plan de legislación para y a favor de la actividad y de la intervención racional en la sociedad, que tiene en la constitución civil republicana de los Estados y en una comunidad jurídica cosmopolita de paz entre todos los hombres y pueblos la figura normativa de su factibilidad histórica, su acariciable rostro vivo. Pero más que esta proyección práctica inmanente y su concreción esencialmente jurídica, importa aquí saber cómo la ley moral puede traducirse en esta tercera fórmula imperativa: «Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de los fines simplemente posible» (F, Ak. IV, 439).

Una explicación convincente de este asunto se perfila en el argumento kantiano que explota la analogía con las categorías de la cantidad, por un lado, y con las de la relación, por el otro. Bajo este prisma lógico el reino de los fines se comprende como la consecuencia práctica necesaria de una doble exigencia inherente a la ley moral: la totalidad sistemática en la conexión de todos los fines y máximas de los seres humanos, y la reciprocidad entre las personas que interactúan. La primera exigencia, formulada en la *Fundamentación*, significa no sólo que la asunción de la moralidad lleva consigo una organización coherente de todas las acciones y objetivos vitales del individuo conforme al primado valorativo de las personas sobre las cosas, sino también la postulación de su extensión universal en términos de efectiva «conjunción sistemática» de la totalidad de los fines humanos (absolutos y relativos, los de todos los hombres y los de cada uno) mediante una legislación común de sus relaciones prácticas. Quien actúa moralmente contribuye así a establecer ese posible reino global y sistemático de ordenación racional de la praxis teleológica, en la medida en que la ley rectora de su obrar contempla como horizonte la universalidad del orden generado por ella. Es precisamente esta dimensión universal de la ley de la razón pura práctica la que convierte el proyecto de autonomía moral del hombre en una tarea intersubjetiva, en el deber de erigir un reino de los fines como comunidad planetaria de personas morales que se relacionan entre sí según leyes

de libertad. Pues sin esta comunidad interpersonal de la acción y del reconocimiento de todos como sujetos morales difícilmente pueden establecerse entre los seres humanos en su conjunto relaciones prácticas de dignidad que escapen a la inercia teleológico-instrumental de la cosificación característica de la mera dominación y de la fuerza. Kant ha subrayado este carácter intersubjetivo de la moralidad en la *Crítica de la razón práctica* al exigir como análogo de la categoría lógica de comunidad o conexión natural de sustancias fenoménicas la reciprocidad entre las personas en sus relaciones sociales. El ideal de un reino de los fines responde, pues, a la necesidad de un orden comunitario de realización del bien moral de la humanidad como único sistema posible de coordinación de la praxis teleológica de todos los hombres según leyes que excluyan de cualquier modo una manifiesta instrumentalización de las personas.

LOS POSTULADOS PRÁCTICOS DE LA MORALIDAD

En los capítulos precedentes se ha mostrado cómo la realidad del deber en la vida humana se basa en la idealidad de una ley de la razón pura que aspira a regular y ordenar la praxis teleológica de los hombres en el mundo. La ética crítica no se cierra, sin embargo, con los resultados de este análisis interno de la moralidad y de su significado normativo; avanza a partir de aquí hasta las cuestiones últimas relativas a su razón de ser y a su sentido final, a su fundamento de posibilidad y a la suerte que nos depara en nuestra existencia terrena. Pero al mismo tiempo trata de ofrecer una respuesta a todas ellas que sea coherente con el análisis de las posibilidades y límites cognoscitivos de la propia razón suministrado en la primera *Crítica*. La analítica del mundo moral desplegada hasta ahora nos deja, pues, al menos tres cuestiones pendientes que vamos a abordar a continuación.

En primer lugar, está por decidir el fundamento de la moral. Kant ha constatado su realidad práctica entre los seres humanos, su carácter racional puro y su alcance normativo, pero aún nos queda por saber qué explicación ha dado acerca de cómo es posible semejante ley y de por qué se halla entre nosotros. Obviamente, la respuesta a esta pregunta nos conduce directamente al tema de la libertad, ya que para el filósofo de Königsberg la moralidad no es sólo un producto de la libertad de los hombres, sino también la única manera que tenemos de ser libres.

En segundo lugar, queda por averiguar la posible relación entre moralidad y felicidad, esto es, la congruencia dentro de la totalidad de la praxis humana entre el uso puro de la razón y el uso pragmático. En el discurso analítico de la moral Kant se ha limitado a afirmar que la felicidad no define lo que es el deber ni permite establecer su genuino principio racional; de la relación que la moralidad pueda guardar con ella solamente ha dicho que constituye un correctivo ordenador de nuestros fines empíricos y que al ejercer esta función sistemático-reguladora ha de generar en la vida práctica de los hombres una especie de reino de la naturaleza. Pero nada ha señalado todavía acerca de si la implantación de ese reino moral de los fines en el mundo sensible les va a traer la felicidad a la que naturalmente aspiran mediante su obrar teleológico. Éste es el asunto del sumo bien como objeto íntegro de la voluntad humana, y su posible obtención delimita el horizonte de esperanza de la razón que alienta en la acción virtuosa. Para fundamentar esta esperanza la *Crítica de la razón práctica*, en consonancia con el capítulo sobre «El canon de la razón pura» de la primera *Crítica*, introduce la doctrina de los postulados prácticos de la «inmortalidad del alma» y de la «existencia de Dios».

De esta manera Kant otorga un papel indispensable dentro de su teoría crítica de la moral a tres ideas trascendentales de la razón pura que, por carecer de un objeto real en el mundo sensible, representaban un problema para la teoría crítica del conocimiento. De ahí que, en tercer lugar, forme parte también del discurso de la fundamentación ética la cuestión de la unidad de la razón pura en sus dos usos, especulativo y práctico, y que la clave de la respuesta al respecto resida en el modo de hacer compatibles en ambos usos, en el conocer válido y en el obrar bueno, aquellas ideas racionales puras de libertad, inmortalidad del alma y existencia de Dios. Empezaremos precisamente por este problema de engranaje interno de la racionalidad crítica, puesto que el propio Kant consideraba ya en el «Prólogo» de la *Fundamentación* que una crítica completa de la razón pura práctica incluía como tarea irrenunciable la de «mostrar su continuidad con la especulativa en un principio común, porque a la postre sólo puede tratarse de una y la misma razón, que simplemente ha de diferenciarse por su aplicación» (F, Ak. IV, 391). Resuelta esta dificultad sistemática, examinaremos después la relación de la libertad con la moralidad, así como el problema del sumo bien y los correspondientes «postulados de la razón pura práctica».

La unidad de la razón bajo el primado del uso práctico

La *Crítica de la razón práctica* asume ya desde el «Prólogo» la tarea de determinar la unidad de la razón pura en sus dos usos como uno de sus motivos fundamentales. Allí se define extensivamente su campo propio por el conjunto de conceptos y «conocimientos a priori» que operan como principios de determinación objetiva de la facultad de conocer (sensibilidad) o de la facultad de apetecer, y se plantea el problema de su unidad específicamente en relación con las tres ideas trascendentales de libertad, de inmortalidad del alma y de existencia de Dios. Pero es sobre todo en un apartado del capítulo segundo de la «Dialéctica» titulado «Acerca del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa» donde el asunto recibe una explicación precisa y contundente, basada en el significado de esas tres ideas esenciales de la racionalidad humana. La solución ofrecida allí por Kant puede describirse de la siguiente manera:

En primer lugar, la unidad de la razón pura no puede preservarse si la relación entre sus dos usos fuese de mera «coordinación», sin un principio o fundamento superior que los vinculase, dado que en el seguimiento autista o por separado de su propio interés racional cada uso no sólo excluiría del todo cualquier concepto o posesión del otro, sino que además tendería a invadir de este modo el territorio ajeno, al imponer las reglas de juego de su propia esfera como si fueran reglas de la totalidad de la razón. Esta aspiración totalitaria de cada uso abandonado, sin restricciones, a sus propios principios alimentaría así de continuo la dialéctica de la racionalidad como un conflicto permanente de intereses, sin otra salida que la imposición sobre el conjunto de la vida humana de los criterios exclusivos de promoción del conocimiento y de la ciencia (positivismo y tecnocracia) o el sometimiento de la investigación y del saber a los principios y fines valorativos de la voluntad y de la acción (totalitarismo ético-político o misticismo teosófico). Kant ha reconocido ciertamente este peligro dialéctico como una tendencia natural de la razón misma derivada del hecho de que ésta tenga que llevar a cabo su búsqueda incesante de lo incondicionado dentro de los estrechos límites de finitud empírica de las diversas facultades subjetivas del ser humano. Por eso ha entendido que la tarea crítica de la filosofía consiste en recordar esos límites antropológicos en la aplicación de la razón y, a la vez, la autonomía de las reglas de juego (principios a priori) válidas en cada esfera, como la única

forma de establecer y preservar la racionalidad en el mundo; a sabiendas, no obstante, de que tal dominio racional —finito— sólo podrá existir como un estado de paz siempre vigilante.

Mas la posibilidad de que tenga lugar, bajo la vigilancia constante de la crítica, esa paz y concordia de la razón consigo misma en sus diferentes usos depende, en segundo lugar, de que ella sea, en el fondo, una e idéntica, y de que entonces el principio común de su identidad determine el modo de relación concordante entre los dos usos. Sabemos que ese principio identificativo de la racionalidad pura es la mera forma de la universalidad posible y que gracias a él la razón determina inmediatamente la voluntad y se torna práctica. La razón pura no *es* en sí, pues, nada más que una *forma* de proceder y de operar que para llegar a ser ha de quererse y, en cuanto inseparable de esta voluntad, es sólo al actuar, y justamente por ello se hace presente como tal, se da a conocer en toda su pureza incondicionada, sólo como ley moral de nuestra praxis teleológica. La relación de concordancia entre sus dos usos ha de basarse, por tanto, en el reconocimiento de esta identidad suya estrictamente formal y de su realidad genuinamente práctica. Consiste por ello en una relación de «subordinación» bajo el primado necesario del «interés superior» de la racionalidad, que es el de su uso práctico.

Ahora bien, ¿cómo se concreta este acuerdo de la razón consigo misma basado en la superioridad de la razón práctica; cómo se salvaguarda según este criterio su unidad sin interferir en las reglas de juego propias de cada uso? En palabras de Kant, ese modo de compatibilidad consiste en que la razón especulativa ha de asumir, como «algo ajeno» que no ha crecido en su suelo, ciertas nociones y proposiciones inseparables del interés de la razón pura práctica, aun cuando no pueda afirmar su validez cognoscitiva y el interés teórico apenas gane algo con ellas, siempre que —he aquí la condición— no «entren en contradicción» con él y, en este aspecto, no supongan ampliación ilegítima alguna del saber que viole los principios a priori de funcionamiento de su esfera de la verdad. Las acepta, pues, no por interés propio, ya que no puede afirmarlas ni negarlas, sino sólo porque no lo contradicen y, en este sentido, tampoco puede declarar su imposibilidad; las hace suyas entonces para dar cobertura al interés práctico, el cual, en caso contrario, podría no sólo verse insatisfecho sino también expulsado de un territorio —el de lo suprasensible— que le pertenece. De ahí que las admita sólo en calidad de nociones problemáticas, meramente pensables, y de enunciados exclusivamen-

te hipotéticos, sin confirmación ni refutación posibles, cuya validez objetiva se encuentra, no obstante, en el uso práctico, donde constituyen condiciones necesarias de la ley moral y, como tales, se aceptan en calidad de aserciones y postulados suyos, sin que ello implique ampliación cognoscitiva alguna.

Kant menciona en este aspecto la noción general de noúmeno, que para la razón especulativa representaba sólo el límite infranqueable de todo conocimiento fenoménico y, como tal, era únicamente un concepto negativo e indeterminado de lo trascendente a la experiencia posible, y que ahora, sin embargo, cobra sentido y determinación positiva en el uso práctico como genuino escenario de un ejercicio inmanente y canónico de la razón pura misma: el de la moralidad. Pero alude sobre todo a las tres ideas trascendentales, y sus correspondientes proposiciones, que, pertenecientes a ese ámbito nouménico, «no hacen falta para el saber», aunque son imprescindibles para la moral: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios. La unidad de la razón pura se articula sobre ellas gracias a que son reconocidas a la vez como hipótesis teóricas y como postulados prácticos, como nociones problemáticas para el conocimiento y como conceptos asertóricos para la moral.

Una precisión de suma relevancia se impone, no obstante, en relación con el significado práctico de estas tres ideas trascendentales. A pesar de que al final de la segunda *Crítica* Kant las considera por igual «postulados de la razón pura práctica», en la medida en que las tres son condiciones o presupuestos ligados a la ley moral, resulta indiscutible que también constata una diferencia destacable entre ellas en lo concerniente tanto al papel que ahí desempeñan como a su estatuto de validez práctica. Pues mientras que la libertad se necesita para ley moral porque constituye su fundamento o razón de ser, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios son necesarias no para la moralidad, sino para el objeto total de la voluntad humana que obra moralmente: el sumo bien. Y si justo por eso puede afirmarse de la libertad no sólo que es posible, sino también que goza de realidad en la praxis gracias a que tenemos noticia a priori de ella a través de un hecho de la razón pura, cual es la ley moral misma; del alma inmortal y de Dios, en cambio, cabe únicamente proclamar su posibilidad como una necesidad subjetiva de la razón de cuyos objetos nada sabemos ni podemos tampoco avalarlos mediante hecho alguno, ni siquiera a priori. Este privilegio peculiar de la idea de libertad consistente en ser la única condición necesaria de la ley moral y también la única acreditada

directamente por ella explica que Kant la erija en clave de bóveda del sistema unitario de la razón pura y conciba de este modo su ética —y en general su proyecto de racionalidad crítica bajo el primado del uso práctico— como un programa de libertad para el hombre en las diversas esferas de su vida. Conviene por ello dedicar unas palabras a este lugar central de la libertad determinado por su estrecha conexión con la moralidad.

La libertad, fundamento de la moral

Kant ha sintetizado la relación inseparable entre libertad y ley moral en una fórmula lapidaria y ampliamente conocida que aparece en una nota del «Prólogo» de la *Crítica de la razón práctica*: la libertad es «la *ratio essendi* de la ley moral» y la ley moral es «la *ratio cognoscendi* de la libertad» (CrPr, Ak. v, 4). Para desentrañar el significado de este aparente juego de palabras vamos a retomar el curso argumentativo seguido hasta ahora. Recordemos que tras la analítica del deber y de las diversas formulaciones del imperativo categórico nos ha quedado pendiente la cuestión de saber cómo es posible la ley moral y por qué se halla entre nosotros. Se ha mostrado ciertamente que se trata de una ley de la razón pura, pero no se ha dicho nada acerca de cómo puede tener la racionalidad esa ley propia mediante la cual determina la acción humana. A esta pregunta por el fundamento de la moralidad Kant ha respondido señalando que sólo puede ser obra de la libertad del hombre como ser racional, pues a ella nos conduce directamente la ley moral. El argumento, que desde el punto de vista lógico parece un círculo vicioso, puesto que «libertad y ley práctica incondicionada se remiten alternativamente la una a la otra» (CrPr, Ak. v, 29), tiene, sin embargo, un sentido claro en función del aspecto que se quiera destacar en semejante relación identificativa: el cognoscitivo o el ontológico, el hecho de la razón pura o su fundamento de posibilidad.

En efecto, por un lado, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, porque constituye el único dato, ciertamente a priori, de que somos libres, de que no estamos sometidos exclusivamente a la legalidad mecánica de la naturaleza (sea físico-química, biológica o psicológica) como el resto de seres vivos. Pues una ley semejante, que no se deriva de la naturaleza sensible del hombre (inclinaciones, apetitos, leyes generales del universo, etc.) ni de sus fines empíricos, sino que

emana enteramente a priori de la razón, revela una capacidad de actuar por sí mismo al margen del mundo fenoménico que sólo puede corresponder a un ser libre. Y en la medida en que esa ley determina, no obstante, a la acción en este mundo fenoménico, la libertad que ella da a conocer tiene que constituir un tipo de causalidad no natural capaz de producir, sin embargo, efectos empíricos en el mundo real, igual que la causalidad natural. En este sentido, la moralidad pone de manifiesto la libertad de la voluntad como una suerte de causalidad incondicionada, la única capaz de iniciar por sí misma de manera absoluta eventos empíricos en el mundo, por más que éstos se inserten a su vez inevitablemente en la serie causal infinita de la naturaleza. Mas, por otro lado, la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, porque sin presuponer esa propiedad en la voluntad de un ser racional como el hombre no habría moralidad en el mundo en que vivimos, ni tampoco, por ende, derechos y deberes, de manera que entonces los seres humanos, reducidos así al juego mecánico de la naturaleza, no tendríamos motivo alguno para atribuirnos un lugar privilegiado entre los restantes seres vivos. La libertad constituye así el fundamento del mundo moral y el fondo último de la racionalidad misma.

Para evitar posibles malentendidos conviene insistir en lo que significa esta identificación kantiana de la libertad con la moralidad. De esta relación identificativa forma parte no sólo la consideración de la primera como fundamento o razón de ser de la segunda, que nos lleva a pensar el mundo moral como un producto de la libertad y exclusivamente de ella; también pertenece a dicha conexión indiscernible el reconocimiento de la ley moral como la única expresión o manifestación de la libertad en el orbe humano. Esto significa que carecemos de prueba empírica alguna de que seamos entes libres, como las que sí tenemos, en cambio, de que somos, por ejemplo, animales bípedos y capaces de hablar; pues la libertad no es una cualidad cognoscible de nuestro ser psíquico y biológico sino una cualidad de nuestro obrar que sólo se predica con respecto a las acciones morales. Que la libertad tiene realidad práctica gracias a la ley moral, quiere decir, pues, que somos libres únicamente *cuando* y *porque* actuamos moralmente. Tal es el sentido de la sorprendente afirmación kantiana en la *Fundamentación*, según la cual «obrar bajo la idea de libertad» equivale a «ser realmente libre en sentido práctico», aun cuando no podamos conocer mediante la experiencia esa libertad que nos atribuimos.

Esta hermandad en la idealidad pura de lo suprasensible que une libertad y moralidad permite a Kant extraer algunas consecuencias

doctrinales relacionadas con la preservación de la unidad de la razón bajo el primado práctico. En primer lugar, saca a relucir el rendimiento explicativo de su doctrina del idealismo trascendental formulada en la *Crítica de la razón pura*, que distinguía entre fenómenos y cosas en sí, y paralelamente entre objetos sensibles (*Phaenomena*) y noúmenos, para dar cuenta de la compatibilidad general entre causalidad natural de los eventos empíricos y causalidad libre de los actos morales, así como entre el sujeto que se conoce a sí mismo en el sentido interno (yo empírico) y el sujeto que actúa como inteligencia (yo puro), aduciendo que estamos ante dos «puntos de vista» diferentes bajo los cuales puede considerarse a la vez un mismo acontecimiento del mundo y un mismo sujeto humano: la perspectiva del conocer según leyes de la naturaleza y la perspectiva del obrar según leyes de la libertad. De este modo —por poner un ejemplo—, el cadáver con signos de violencia que aparece en un río puede ser explicado como el efecto fenoménico de una serie encadenada de causas naturales, entre las que figuran los posibles impulsos pasionales del presunto asesino, y al mismo tiempo como el efecto voluntario de una acción sujeta a una ley de causalidad libre, cuya transgresión fundamenta la tipificación del suceso como crimen y la correspondiente imputación moral.

En segundo lugar, sobre la base de esta distinción crítica entre fenómenos y noúmenos Kant vislumbra en la libertad, como *causa noumenon*, y en la ley moral, la apertura de un «mundo inteligible», correspondiente a su racionalidad pura, que no tiene propiamente entidad metafísica alguna sino sólo un significado normativo: dar al mundo sensible la forma de legislación de aquel orden intelectual puro, o el significado de establecer entre los hombres aquel reino universal de los fines como un reino de la naturaleza mediante el obrar moral. Pues el primado práctico de la razón implica el reconocimiento de que «el mundo inteligible entraña el fundamento del mundo sensible y por ende también las leyes del mismo» (F, Ak. IV, 453), ya que la relación que ha de existir entre ambos tiene que ser, a la manera platónica, la misma que hay entre el arquetipo ideal *(natura archetypica)* y su copia correspondiente *(natura ectypa)* en el horizonte mundano. Si la ley moral adopta entre los hombres la forma normativo-coactiva de la obligación y el deber es precisamente por este principio arquetípico de subordinación de la naturaleza sensible a la inteligible, que funda la necesidad del dominio de la razón en el mundo mediante la implantación en él de su sola forma legal, a la vez que explica la finitud e imperfección de su establecimiento, limitado

a la reproducción de copias, siempre deficientes, del modelo ideal. Mas con ello se da cuenta asimismo de una peculiar paradoja, en la que se cifra el enigma de la moralidad y de la libertad en nosotros: que el sometimiento de los hombres a la ley moral sólo es expresión de su condición libre en medio del determinismo de la naturaleza, y que la única necesidad absoluta en el mundo, la del deber, es justamente la que nace de la libertad absoluta de la razón.

Es, pues, momento de referirnos a la índole de esta libertad indisociable de la ley moral. Parece claro que por tratarse de una idea de la razón pura sin refrendo ni desmentido alguno por parte de la experiencia posible, sólo puede ser trascendental, esto es, sólo puede estar situada fuera del mundo sensible y más allá de la necesidad natural de todos los fenómenos. La *Crítica de la razón pura* la presentaba por ello como un concepto problemático desde el punto de vista especulativo, ya que aludía a lo que jamás puede darse ni conocerse en el orden cósmico de la naturaleza: un inicio absoluto de la serie causal —siempre relativa— de todos los eventos, una causalidad incondicionada en medio de la cadena infinita de causas siempre sujetas a condiciones causales antecedentes. De ahí que la razón especulativa sólo pudiera formarse de semejante idea trascendental un concepto meramente negativo: el de independencia de toda necesidad natural o de cualquier forma de determinación por leyes causales del orden fenoménico. Pero la razón práctica nos proporciona ahora una noción positiva de aquella idea trascendental gracias a la ley moral que conocemos de ella, y nos permite caracterizarla no ya, de manera problemática, como la ausencia de toda legalidad (natural), sino, de manera real, como autolegislación de la inteligencia pura, determinante del obrar, como una causalidad inteligible que opera, sin embargo, en el mundo sensible.

Es indudable que esta libertad trascendental, identificada positivamente con la moralidad e inherente a la condición racional del ser humano, está lejos del concepto usual de libertad individual, entendida como libertad de elección y decisión sobre nuestros actos y modo de vida. Kant califica esta última de «libertad de indiferencia», porque se basa en la experiencia interna del cálculo reflexivo de opciones posibles, y la considera el rostro psicológico de la libertad del arbitrio. No es, por tanto, genuina libertad, ya que está sujeta, como cualquier fenómeno empírico, al mecanismo determinista de la naturaleza, por más que en este caso se trate de un mecanismo psíquico. No obstante, entiende que así como la personalidad inteligible fundamenta el ca-

rácter sagrado e intocable de la persona física de todo hombre, de su ser fenoménico, del mismo modo esa libertad empírica de elegir y actuar tiene su fundamento en aquella libertad trascendental de la razón pura práctica y debe ser por ello protegida en las relaciones sociales entre las personas reconociéndola como un «derecho innato». Esto al menos es lo que implica el deber de realizar el orden moral de la racionalidad en el aquende mundano.

La esperanza de la razón, o sobre el sumo bien como tarea y problema

Todo el análisis kantiano del deber y del imperativo categórico tiende a descartar la felicidad como base para definir y establecer el principio de moralidad. Y los ejemplos que suele aducir para juzgar si una acción se cumple por deber y es entonces moralmente buena vienen incluso a apelar a la sensación de disgusto y al sacrificio de alguna inclinación o apetito sensible como dato empírico indicativo de la presumible rectitud virtuosa de la conducta. Aquella exclusión analítica del eudemonismo en la delimitación de lo moral y este recurso plástico a sentimientos negativos o de displacer en la estimación de la moralidad de actos individuales han dado pie a la leyenda —pues es más que una interpretación— sobre el supuesto patetismo represivo de la ética de Kant, cuyo rigorismo racional conllevaría la aniquilación de la sensibilidad, la promoción del dolor e incluso de una especie de sadomasoquismo. Esta falsa imagen de la moral kantiana como contraria a la felicidad y a la naturaleza sensible del hombre se ha forjado ignorando que la desautorización del principio eudemonista sólo es metodológica, pues se produce en el marco de la elucidación filosófica de la esencia de lo moral, y que los ejemplos de sacrificio de apetitos o inclinaciones concretas se traen a colación siempre en ese contexto heurístico para ilustrar la perspectiva cognoscitiva, externa del juicio moral sobre comportamientos particulares, no para adoctrinar sobre el modelo normativo de vida buena que propone la ética de Kant. En la «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica» se nos recuerda precisamente que la separación entre principio de la felicidad y de la moralidad llevada a cabo en esa parte de la investigación crítica es una especie de experimento químico «con la razón práctica de cualquier ser humano» en el que, de manera similar al proceder científico, se trata de averiguar los componentes racionales puros de la determina-

ción moral de la voluntad aislándolos de los empíricos, sin que ello signifique en modo alguno que se asuma «una *contraposición* entre ambos» principios, pues «la razón pura práctica no pretende que se deba *renunciar* a las demandas de felicidad, sino sólo que no se les preste *atención* al tratarse del deber» (CrPr, Ak. v, 93).

De ahí que a la indagación analítica que aparta las consideraciones eudemonistas para definir con rigor la índole y el valor normativo de lo moral, siga en la segunda *Crítica* la indagación sintética sobre la función de la moralidad en el conjunto de la vida práctica del ser humano que exige plantear su reunión con la felicidad. Kant entiende, pues, que lejos de oponerse entre sí, es inherente a la racionalidad humana la idea a priori de un vínculo real entre moralidad y felicidad, y que ese vínculo consiste en una síntesis de principios ciertamente heterogéneos, en la cual se contempla en términos de relación causa-efecto un reparto consecuente de felicidad en justa proporción con la moralidad. Semejante unión recibe el nombre de «sumo bien» del ente racional finito (el hombre), dado que se refiere a la «totalidad incondicionada del *objeto*» de su voluntad. Es importante reparar en que la reunión aquí representada no se concibe como la suma o el resultado convergente de un doble camino en la vida: el de la virtud y el de la búsqueda incesante de felicidad. Muy al contrario, se trata de considerar la posibilidad de ser feliz sólo como el efecto necesario del obrar bueno o, a la inversa, de pensar la moralidad como la única condición para encontrar la felicidad. El sumo bien es —dice Kant— el «necesario fin supremo de una voluntad moralmente determinada» (CrPr, Ak. v, 115), porque sólo puede alcanzarse por la vía moral de las buenas obras y es inseparable de ellas. Tal es el sentido de la calificación kantiana de la moralidad como «dignidad de ser feliz».

De este modo, si el discurso analítico de la ética crítica conducía a una visión deontológica de la moralidad, el discurso sintético de la «Dialéctica de la razón pura práctica» sitúa la deontología crítica en el marco teleológico del obrar humano en general y nos permite comprender aquella normatividad formal de la racionalidad pura como el único procedimiento para una posible satisfacción integral de todos nuestros objetivos en la vida, tal como se sugería mediante el concepto de un reino de los fines sobre la Tierra. Ahora bien, conviene aclarar que el enlace entre deontología y teleología prácticas, entre moralidad y felicidad no se da, ni llegará a darse realmente como un hecho del mundo (salvo de manera azarosa y circunstancial, y, por tanto, insuficiente), sino que es únicamente un supuesto a priori de la

razón pura, una necesidad subjetiva de la praxis moral, la cual carecería de sentido para el hombre y merecería calificarse de «fantástica» y «quimérica» —como objetaran a Kant sus adversarios— si no llevara consigo la asunción de aquella posibilidad. Así, pues, como postulado de la razón pura práctica el sumo bien y, por ende, la felicidad resultante de la virtud carecen de realidad objetiva en el mundo, ante la falta de evidencia cognoscitiva —ni siquiera a priori— al respecto, y constituyen por ello sólo un asunto de esperanza de la moralidad y de fe de la razón en sí misma («fe racional»).

En este delicado tema saltan a la mente al menos dos cuestiones que probablemente concitarán las reticencias de cualquier lector contemporáneo contra la doctrina kantiana del sumo bien. Por un lado, parece obvio preguntarse, más aún en un mundo de hedonismo consumista generalizado, por qué la felicidad necesita de la moralidad. ¿Acaso no podemos ser felices precisamente en ausencia de todo tipo de reglas y, por supuesto, de normas morales, dando rienda suelta a nuestros apetitos e inclinaciones, tal como nos lo inculca y promueve la sociedad actual a través del sueño establecido del retorno breve y reciclable al estado de naturaleza del placer que representan el período anual de vacaciones y los fines de semana? Pero en el supuesto de que las cosas fuesen como sostiene Kant y la felicidad sólo pueda venir, sin buscarla ansiosamente, cuando nos hemos hecho dignos de ella mediante la ley moral, surge, por otro lado, el interrogante de saber con qué garantías razonables cuenta el virtuoso —más acá de la mera obstinación fideísta— para albergar esta esperanza, a pesar del pesimismo a que invita la evidencia empírica de los sufrimientos y desgracias que acompañan a quienes luchan por grandes causas morales. Las dos cuestiones inquieren, pues, por las condiciones —estructurales en un caso, de viabilidad en el otro— bajo las cuales cabe pensar, sin dogmas previos, la posibilidad del enlace entre moralidad y felicidad.

Las condiciones necesarias de la vida buena

En relación con la cuestión de las condiciones estructurales de la vida buena, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que la noción kantiana de sumo bien presupone una idea de la felicidad en el sentido clásico de la *eudaimonía*, bien lejos del hedonismo narcisista del hombre contemporáneo. Sólo en este concepto eudemonista cifra el criticismo la esperanza de la moral, no en la idea de la satisfacción concreta, circunstancial y compulsiva de cualesquiera apetencias, con respecto a

las cuales no cabe síntesis alguna entre razón pura y sensibilidad, ya que el deber conlleva siempre una coacción restrictiva y, por ende, displacentera de los apetitos e impulsos inmediatos. Frente a esta visión frívola y hedonista Kant ha concebido la felicidad como el ideal de una totalidad absoluta de bienestar o satisfacción en grado máximo *(intensive)* de todas nuestras inclinaciones y apetitos *(extensive)* a lo largo de toda la vida *(protensive)*, y ha considerado que el sumo bien es precisamente ese objeto incondicionado de todos los fines condicionados y relativos de nuestra facultad apetitiva que sólo puede seguirse de la moral. La felicidad es, por tanto, un asunto de la razón, ya que la naturaleza no ha provisto al hombre con un cuadro instintivo que le garantice la satisfacción de sus necesidades vitales, sino que lo ha hecho biológicamente menesteroso y lo ha forzado por ello a buscar por sí mismo la forma idónea de satisfacerlas y de hacerse feliz mediante el solo uso de su razón y de su libertad.

Ahora bien, ¿cuáles son, en segundo lugar, las condiciones racionales únicamente bajo las cuales la especie humana puede aspirar a la felicidad? Son dos: reglas de prudencia y leyes de moralidad. Mediante las primeras cada hombre, en seguimiento del principio eudemónico del amor propio, administra ordenada y armónicamente la satisfacción de sus diversas inclinaciones y apetitos basándose en el conocimiento empírico de los medios y circunstancias apropiados para ello. La racionalidad pragmática excluye, por tanto, como formas de imprudencia y de desgracia, la búsqueda compulsiva del placer inmediato, desconectada de un sistema personal de coordinación de todos los impulsos según la pertinencia empírica de su satisfacción, así como la entrega concienzuda a una única pasión, en detrimento del resto de apetitos e inclinaciones, que resultarían de este modo sacrificados y reprimidos. Con todo, la prudencia en la persecución de los propios fines vitales, aparte de no poder garantizar el pleno cumplimiento de los mismos por las limitaciones empíricas de su base cognoscitiva que merman el acierto de sus reglas, y por depender su logro de circunstancias incontrolables, encuentra un límite estructural en la «insociable sociabilidad» del hombre, que sólo puede ser superado con las leyes morales.

En efecto, cada proyecto de felicidad es absolutamente individual, pero implica a otros seres humanos en la medida en que no puede cumplirse sin entrar en relaciones sociales y sin colisionar, por tanto, con los objetivos vitales de los demás, a los que cada cual puede poner en peligro del mismo modo que los suyos propios pueden resultar

amenazados, dada la tendencia a la dominación ajena que acompaña siempre en este aspecto al principio pragmático del amor propio. La razón prudencial no puede salir de esta paradoja práctica, porque está al servicio exclusivo de bienes y fines particulares, relativos y condicionados. La única forma de garantizar la posibilidad de que todos y cada uno persigan sus propios planes de vida según su peculiar idea de la felicidad consiste en el reconocimiento de un bien incondicionado, universalmente querido por todos, que funcione como límite o condición restrictiva del afán de dominación en las relaciones sociales. Tal es —como vimos— el bien racional puro de la humanidad en la propia persona que genera la ley moral. Por tanto, sólo la moralidad puede asegurar en la praxis humana la compatibilidad entre los múltiples planes y modos individuales de ser feliz. El derecho, como legislación moral de las relaciones externas entre los hombres, cumple claramente en Kant esta función.

Repárese, no obstante, en que el papel de la ley moral aquí se reduce a ser la *condición* a priori de *posibilidad* de la felicidad individual en el aquende mundano, sin erigirse en modo alguno en su causa productora; podría decirse que nos da la oportunidad de ser felices, nos hace merecedores y dignos de ella, pero no nos otorga la felicidad, que es lo contemplado como esperanza de la razón en la idea del sumo bien. Pero ello no es tanto un problema de la moralidad cuanto más bien de la felicidad misma, que mientras dependa de factores empíricos y causas naturales que escapan a la voluntad y acción del hombre, mientras no esté «en nuestra capacidad física», no podrá alcanzarse en este mundo. La posibilidad del sumo bien requiere, pues, otras condiciones adicionales que certifiquen una relación de la moralidad con la felicidad en términos de causa y efecto, que es mucho más que la de ser su mera condición necesaria de posibilidad. Esas condiciones suficientes son precisamente las garantías del sumo bien que Kant califica de postulados de la razón pura práctica.

La viabilidad del sumo bien

La doctrina kantiana de los postulados prácticos es, sin duda, la respuesta más conocida y a la vez más discutible a la cuestión de la viabilidad del sumo bien. Mediante ella se presentan bajo una doble figura las credenciales de la razón pura que avalan la posibilidad de alcanzar este objeto total del hombre bueno: como una tarea incesante del obrar mundano y como un problema que se confía resolver a pesar de no estar en nuestras manos su solución. El postulado de la

inmortalidad del alma garantiza, en efecto, que el sumo bien es posible en lo que en principio depende de nosotros, en lo que está a priori en nuestro poder: llegar a ser plenamente morales, alcanzar esa identificación completa de nuestro querer con la ley moral que Kant denomina «santidad». Pues es claro que la felicidad no podrá resultar como efecto necesario de la moralidad —en el supuesto de que así sea—, si ésta no se implanta como modo de ser y de vivir en todos y cada uno de los hombres, es decir, si el género humano no deviene enteramente racional en su existencia práctica. Ahora bien, tan evidente como esto es asimismo que, dada la imperfección constitutiva de la voluntad humana, semejante plenitud moral no puede alcanzarla el hombre en ningún momento de su existencia en el mundo sensible, de manera que sólo cabe encontrarla en la totalidad de «un *progreso* que va al *infinito*», pensable únicamente bajo el supuesto de una «*existencia infinitamente* duradera para la personalidad del ente racional» (CrPr, Ak. v, 122). Semejante *duratio noumenon* —fuera del tiempo— de la personalidad moral es para la razón y el hombre virtuoso sólo el presupuesto indispensable de su perseverancia en las buenas obras de este mundo que le evita caer en cualquiera de los dos extremos de eutanasia moral a los que abocaría la representación de la santidad como un destino inalcanzable: el de la complacencia con la propia imperfección ética, con el statu quo, y el del desistimiento desesperado de la virtud. En la medida en que la esperanza de participar en un orden enteramente justo y santo (léase reino de los fines o mundo inteligible) que lleva a persistir en el obrar bueno, se aviva suponiendo que se contribuye a un progreso moral constante hacia el bien, que va más allá de la caducidad de nuestra vida, el postulado de la inmortalidad del alma sirve simplemente para comprometernos en la tarea intrahistórica de trabajar sin descanso por un mundo moralmente mejor, de ir aproximándolo, asintóticamente, al ideal de su perfección racional.

Pero la perspectiva alentadora de favorecer y ser partícipe de un progreso moral que trasciende los límites de la brevedad y finitud de nuestra existencia sensible, si bien tiene una eficacia práctica innegable, ya que suministra la energía y el coraje necesarios para continuar luchando por un mundo de justicia, de paz y de buena voluntad, no asegura por sí misma que se vaya a conseguir de este modo una felicidad completa; fortalece ciertamente el ánimo para el deber que nos incumbe, pero no nos disipa la duda acerca de si ese esfuerzo moral va a traernos un bienestar proporcionado a él. La síntesis prevista a

priori por la razón entre moralidad y felicidad sigue siendo, para el hombre virtuoso, un problema, mientras no se disponga de una garantía para confiar en la posibilidad de que tal unión se produzca, mientras el obrar bueno no vaya acompañado de la conciencia de ser de algún modo causa efectiva de una vida buena. La experiencia de la praxis histórica de los hombres no puede alimentar esta conciencia de esperanza, sino más bien su contrario, ya que la acción moral en este mundo sensible suele tener como efecto la desgracia y el sufrimiento del virtuoso, y sólo muy esporádica y casualmente reporta algo de felicidad. Esto se debe a que el hombre, en cuanto ente sensible, no es a su vez «causa» absoluta «del mundo y de la propia naturaleza», como para adecuarla voluntariamente a los fines de su facultad apetitiva, sino que se halla inserto, como el resto de seres naturales, dentro de la cadena causal infinita de todos los fenómenos, la cual escapa como tal a su control. Por eso, si ser moralmente bueno es algo que se halla en nuestras manos, dado que basta con quererlo, ser dichoso, en cambio, no depende sólo ni principalmente de nuestra voluntad, sino de la fortuna, esto es, de una serie de circunstancias externas favorables, de un proceder propicio de la naturaleza.

Ahora bien, si como agentes morales en el mundo no podemos albergar la conciencia de ser causa de nuestra felicidad, podemos, no obstante, obrar en él con esta esperanzadora idea si suponemos que el proceder fenoménico de la naturaleza es en su conjunto el efecto de una causalidad moral suma, es decir, de una voluntad buena e inteligente, la cual constituiría entonces la «causa suprema de la naturaleza» y, por ende, habría generado en el mundo sensible un mecanismo empírico que opera según sus intenciones morales. Tal causa suprema, en la que coincidirían moralidad y felicidad por ser ella el origen del orden natural conforme a su voluntad santa, sólo puede ser Dios. «Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del *sumo bien derivado* (del mejor mundo) supone al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *sumo bien originario*, o sea, la existencia de Dios.» (CrPr, Ak. v, 125.)

¿Con este recurso a la teología moral resuelve Kant el problema de la esperanza moral que representa el sumo bien posible sobre la Tierra? Aparentemente sí, pero la solución es de dudosa racionalidad crítica. Mientras que el postulado de la inmortalidad del alma nos invita de manera alentadora a proseguir en nuestra tarea práctica de constituirnos como sujetos racionales libres haciendo que nos sintamos parte de un proyecto de largo recorrido que va más allá de nuestra limitada vida, el postulado de la existencia de Dios no tiene efecto práctico al-

guno más que el de hacernos creer lo que no podemos saber: que cumpliendo aquella tarea de obrar el bien nos estamos labrando necesariamente nuestro íntegro bienestar. Sólo que dicho postulado nos otorga esta esperanza exigiéndonos creer a su vez en un ser trascendente al mundo, del que nada sabemos ni podemos conocer, por lo que no deja de constituir para nosotros, seres terrenales, un objeto de creencia demasiado abstracta y, por ende, poco eficiente, o al menos sin más eficiencia que la sola fe de la razón que pretende respaldar. Pues todo indica que ese supuesto teológico es de alguna manera superfluo, porque no añade nada, ni desde el punto de vista teórico ni desde el punto de vista práctico, a la fe de la razón que alienta en la idea del sumo bien. De hecho, el argumento kantiano —como hemos visto— plantea solamente que para esperar la felicidad como corolario de nuestras buenas obras basta con suponer que la naturaleza opera en cierto modo de acuerdo con lo que nosotros queremos, y esta presunta adecuación del proceder mecánico del orden natural a los fines de la voluntad es lo que Kant ha sostenido con su doctrina de la teleología de la naturaleza. Para fundar la esperanza racional de una vida buena derivada del buen hacer basta, pues, con la creencia en la «finalidad objetiva» del mundo sensible tal como se desarrolla en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, ya que dicha creencia cuenta con la ventaja crítica de ser un principio inmanente de la capacidad reflexiva de nuestra razón, no un principio o proposición trascendente como la de la existencia de Dios. En el fondo, esta solución inmanente al problema del sumo bien se halla ya sugerida en una nota a pie de página de la *Fundamentación*, en la cual se presenta la teleología como complemento necesario de la moral, en la medida en que aquélla considera «la naturaleza como un reino de los fines» (F, Ak. IV, 436).

Ahora bien, la teología moral y la teleología natural, a pesar de la diferencia indicada, constituyen formas dogmáticas —no críticas— de resolver el problema del sumo bien, ya que en realidad se limitan a subrayar la fe de la razón en sí misma, en su capacidad de crear bienestar en el mundo con la sola fuerza de la moralidad, sin la más mínima base acreditativa de semejante confianza, con la exclusiva afirmación autista, fanática de su propia creencia. En este aspecto, la existencia de Dios es ciertamente un «postulado de la razón, pero no un postulado racional en sí mismo»,[5] de igual modo que la finalidad

[5] J. L. Villacañas, «Naturaleza y razón: Kant, filósofo del clasicismo», en: AA.VV, *Estudios sobre la «Crítica del Juicio»*, Madrid, Visor, 1990, pág. 26.

de la naturaleza es también un principio reflexivo de la racionalidad que, sin embargo, carece de por sí de un fundamento racional con el que eludir la autoconfirmación empírica constante de la razón misma en el curso histórico del mundo. La única solución genuinamente crítica al problema del sumo bien se halla por ello en otro lugar: en la experiencia estética, es decir, en ese dato mundano, perceptible del placer por meras ideas racionales o por la concordancia subjetiva entre racionalidad y sensibilidad. Si somos capaces de ser felices, de sentir gozo sin que medie interés empírico alguno, por causas puramente intelectuales o por la afinidad de éstas con nuestra naturaleza sensible, entonces contamos con un dato inequívoco para fundar, más acá de la fe ciega, nuestra esperanza racional en una unión sintética de la moralidad con la felicidad. Kant expondrá este argumento en la primera parte de la *Crítica del Juicio*, y será precisamente entonces, en el proceso de elaboración de esta obra a finales de la década de los ochenta, cuando se percate de que el fundamento racional, crítico para la fe de la razón en su posible dominio sobre el mundo se encuentra precisamente en algo tan endeble como un sentimiento subjetivo (no en un saber, ni en un obrar): el sentimiento estético de lo bello y lo sublime. Sobre la base —frágil— de este sentimiento podrá —¡ahora sí!— fundamentar también la racionalidad crítica de su teleología de la naturaleza.

DERECHO, POLÍTICA E HISTORIA

En las dos obras de ética crítica, la *Fundamentación* y la *Crítica de la razón práctica*, Kant elabora el concepto, el fundamento y el sentido de la moralidad en el hombre, aspectos que hemos tratado por extenso en los capítulos precedentes. Mas con ese discurso de la fundamentación crítica no se agota el tema completo de la filosofía moral. Quedan aún pendientes bastantes cuestiones, de las que el filósofo de Königsberg se ocupa en otras obras y escritos menores que contienen el grueso de sus ideas sobre la virtud, el derecho, la política y la historia, y de las cuales recogemos también en este volumen una amplia muestra representativa. Para orientar al lector en este aparente maremágnum de textos variopintos, la mayoría de los cuales pertenecen al Kant «publicista», es decir, al pensador comprometido que interviene en la opinión pública de su época escribiendo en revistas de amplia difusión e influencia como la *Berlinische Monatsschrift (Revista Men-*

sual de Berlín), vamos a ofrecer de manera escueta un mapa teórico-conceptual básico de esos ensayos y artículos breves ubicándolos según su origen y propósitos doctrinales en el marco general de su ética crítica y, en concreto, de las cuestiones complementarias sobre el curso y la figura que ha de adoptar el destino moral del ser humano en el mundo. Esas cuestiones son fundamentalmente tres:

1) ¿Cuál es la figura concreta, el modo de desarrollo del ideal del reino de los fines en la sociedad de los hombres?
2) ¿Cuál es el modo colectivo de promover y de llevar a cabo entre nosotros, como actores y ciudadanos del mundo, ese proyecto común de autonomía moral para todos los individuos?
3) ¿Qué perspectivas y garantías tenemos, como espectadores de la historia humana, de aspirar a semejante meta ideal?

El primer interrogante nos sitúa ante el ideal de una comunidad jurídica cosmopolita de Estados republicanos como figura concreta de aspiración al sumo bien posible en la Tierra para el conjunto de la especie humana. La segunda cuestión nos remite al deber y al derecho de Ilustración constante mediante el uso público de la razón, así como a la exigencia de una praxis política ilustrada de los gobernantes, basada en el principio de publicidad. La tercera pregunta nos lleva, finalmente, a contemplar la historia de los hombres como el escenario intramundano de la tarea y esperanza morales de la razón, conforme al postulado práctico de la inmortalidad del alma, así como de la posible convergencia entre deontología y teleología del obrar humano.

El reino de la paz y la justicia sobre la Tierra. Sobre los opúsculos políticos «En torno al tópico» y «Hacia la paz perpetua»

En el tratado sistemático *Metafísica de las costumbres* (1797) Kant expone una doble vía de desarrollo práctico de la moral en la vida humana: por una parte, la vía más bien privada y particular de la «legislación ética» y de la virtud, que busca la moralización de todos los hombres, su conversión en personas de buena voluntad, siempre cumplidoras por convicción de la ley moral y del deber; y, por otra parte, la vía colectiva de la «legislación jurídica», que pretende solamente garantizar y regular la compatibilidad universal de las libertades de todos en sus relaciones externas en la sociedad y establecer de este modo una lega-

lidad pública de las acciones que preserve la autonomía del arbitrio de todos los individuos. Con independencia del pesimismo kantiano acerca de la posibilidad de una moralización de todos los hombres y de la instauración de una subsiguiente comunidad puramente ética, parece claro que el ideal de un reino de los fines como reino de la naturaleza ha de desarrollarse por la vía del derecho, no ya sólo porque nos implica directamente a todos, en tanto que vivimos en constantes relaciones sociales, sin cuya regulación racional difícilmente podremos ser en la praxis personas morales, sino también porque sólo asegurando la autonomía externa de los arbitrios individuales puede aspirarse al sumo bien posible sobre la Tierra. Pues el derecho, según su concepto moral —la justicia—, es precisamente la forma racional de garantizar a todos el mínimo de dignidad humana indispensable para ser feliz, el de la libertad de elegir el modo como cada uno quiere buscar la felicidad, sin depender en ello del arbitrio de otro, sin estar sujeto a dominación ajena. Esta libertad del arbitrio (o albedrío) constituye por eso el único «derecho innato» que corresponde a cualquier hombre en virtud de la humanidad de su persona, de manera que todo el ordenamiento jurídico no representa, pues, más que el conjunto de condiciones legales necesarias para preservar y promover de manera igual y universal este derecho a la autonomía individual de decisión y acción en el mundo. Kant considera que el único modo de lograr este objetivo es el establecimiento de una comunidad jurídica cosmopolita de todos los hombres sobre la Tierra, basada en una federación libre de Estados democrático-republicanos, y por ello dedica no sólo buena parte de su «Doctrina del derecho» en la *Metafísica de las costumbres*, sino también dos de sus opúsculos más conocidos, *En torno al tópico* y *Hacia la paz perpetua*, a definir con precisión la estructura jurídico-política de una constitución civil republicana, la forma de un orden internacional de Estados en libre asociación para la paz y el derecho cosmopolita de libre circulación de cualquier ser humano por todos los países y territorios de nuestro planeta.

No obstante, frente a la exposición sistemática y completa de aquel tratado metafísico, los dos ensayos citados, en los cuales el autor de las tres *Críticas* se pronuncia por primera vez abiertamente sobre sus ideas jurídico-políticas, abordan la doctrina del «derecho público» desde perspectivas distintas y con matices diversos debido a las circunstancias históricas que en cada caso motivaron su redacción. Así, el escrito *En torno al tópico: «eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»*, conocido también como *Teoría y práctica*, dedica cier-

tamente las secciones segunda y tercera a cuestiones de derecho político e internacional, respectivamente, pero lo hace ciñéndose al planteamiento y objetivo común que da unidad a las tres secciones del ensayo: desmentir el tópico difundido entre los empiristas en temas prácticos contra Kant y los kantianos, según el cual una teoría racional pura de la moral resulta inútil para el obrar efectivo de los hombres, que se rige más bien por intereses pragmáticos y máximas de experiencia. Frente a ello, el filósofo de Königsberg manifiesta precisamente lo contrario: que sólo una teoría de la razón pura en asuntos prácticos comporta una genuina praxis, en vez de una simple «práctica» o acción técnica, porque es una doctrina del deber y no del mero ser fáctico; y además ofrece esta respuesta común en los tres frentes desde los que se había cuestionado la validez práctica de su teoría moral: el de la ética, por parte del eudemonismo utilitario de Garve; el de la política, por el lado del emergente realismo historicista de los burkeanos (Friedrich von Gentz) y los tradicionalistas (Justus Möser y August Wilhelm Rehberg); y el de la historia, a la que Moses Mendelssohn, apoyándose en la experiencia, había atribuido un perpetuo estancamiento moral en unos términos tan pesimistas que invitaban al inmovilismo. De esta manera, la intención inicial de escribir un artículo «meramente moral» de respuesta a las observaciones críticas de Garve contra el principio moral kantiano en sus *Ensayos sobre diversos asuntos de moral, literatura y vida social* (1792), que sustituyera al tratado sobre la religión prometido al editor de la *Berlinische Monatsschrift*, una vez que la censura prusiana le había denegado el *imprimatur*,[6] resultó de inmediato modificada, tan pronto como Kant se percató de que la objeción del filósofo popular coincidía en el fondo con la crítica del burkeanismo y tradicionalismo alemanes a su teoría racional del derecho y del Estado, de manera que la respuesta a unos y otros debía ser también esencialmente la misma: desautorizar el tópico que los últimos habían puesto en circulación contra él.

Con el nuevo planteamiento se ampliaba también el contenido previsto del ensayo a los asuntos jurídico-políticos, que pasaban ahora a constituir el núcleo fundamental del escrito, dada su evidente actua-

[6] El escrito prohibido por la censura prusiana fue el que un año después Kant publicara como segundo capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Sobre la propuesta de sustitución de ese ensayo por otro de tema moral en respuesta a Garve, véase la carta de Kant a J. E. Biester del 30-7-1792 (Ak. XI, 349-350; hay traducción española en: I. Kant, *Correspondencia*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2005, págs. 224-225).

lidad en el contexto histórico de la evolución de los acontecimientos revolucionarios en Francia hacia el régimen jacobino del Terror. Fue de hecho esta circunstancia política la que acabó marcando el sentido de *En torno al tópico*, cuya sección segunda, centrada en el derecho político, es con mucho la más extensa de las tres. Pues Kant necesitaba ahora desmentir también un rumor difundido en los círculos intelectuales de Alemania y relacionado con el mencionado tópico; a saber: la presunta conexión entre su filosofía crítica y la Revolución francesa, que daban por evidente tanto los jacobinos germanos que se autoproclamaban kantianos (Erhard, Fichte, etc.), como sus detractores contrarrevolucionarios de orientación burkeana y moseriana; si bien con propósitos ideológicos contrapuestos: los primeros, para legitimar la Revolución como la consecuencia política necesaria de la razón pura; los segundos, para condenarla como la monstruosidad a la que conduce la aplicación de teorías especulativas que no sirven ni están destinadas a la práctica. La refutación de estos empiristas en cuestiones de Estado debía, pues, canalizarse de tal modo que permitiera desmontar a la vez el presupuesto que compartían con sus adversarios jacobinos: la convicción de que la «metafísica» de la razón pura es la causa de las revoluciones políticas.

He aquí el segundo objetivo doctrinal del escrito: junto a la declaración de validez práctica de su teoría pura de la moral, Kant quería mostrar —contra el jacobinismo— que el modo de aplicación correcta de su «metafísica» de la razón en asuntos de Estado no era la acción revolucionaria. De ahí que destinara la segunda sección de *En torno al tópico*, tras la presentación de los principios a priori del Estado civil (libertad, igualdad e independencia), a negar el derecho de resistencia o revolución del pueblo como una contradicción interna en la persona misma del soberano que surge —según la idea pura— del contrato originario. Los derechos inalienables del pueblo y de todo hombre a la libertad no quedan, empero, negados con este rechazo del presunto derecho de rebelión, ya que dentro de un Estado tales derechos no conllevan una facultad de coacción contra quien es la voz común del pueblo y, por ende, del derecho y la justicia (el soberano), sino sólo una facultad de dar a conocer públicamente las posibles decisiones erróneas e injustas de los que gobiernan en representación del soberano de cara a la mejora de las leyes, de la administración e incluso de la propia constitución civil. Con esta defensa de la «libertad de pluma» Kant quiere dejar claro que su negación jurídica de la acción revolucionaria del pueblo no constituye una carta en

blanco al despotismo de las monarquías absolutistas de la época, y por eso dirige, en el subtítulo, la segunda sección de *En torno al tópico* contra Hobbes: la libertad de pensamiento y expresión es un derecho inalienable del hombre, una de las formas del «derecho innato» de libertad del arbitrio sobre el que ha de construirse todo el ordenamiento jurídico-político.

Un tratamiento más amplio y elaborado del pensamiento jurídico-político de Kant puede encontrarse, sin embargo, en el ensayo *Hacia la paz perpetua*, si bien aquí el enfoque viene marcado por el despliegue de la dimensión pacífica del derecho y por las expectativas halagüeñas de una política duradera de paz internacional en Europa, que parecían abrirse con la reciente firma en Basilea, en abril de 1795, de un armisticio entre Prusia y la nueva República francesa resultante de la Revolución. Para el filósofo de Königsberg tan esperanzadora perspectiva se seguía de la nueva posición con respecto al derecho y a la praxis política que representaba el hecho mismo de que mediante aquel acuerdo de paz el primer Estado articulado sobre una constitución republicana otorgada libremente por el pueblo fuese reconocido por las monarquías absolutas como un sujeto agente del derecho internacional. La irrupción y admisión por primera vez en la Europa moderna de este nuevo sujeto político —una república democrática— significaba que ya no cabía un retorno al absolutismo despótico tradicional, el cual alimentaba la guerra con su praxis de afirmación dinástica del poder, y que la paz perpetua entre los Estados europeos, tan anhelada desde la Paz de Westfalia de 1648, ya no era sólo un dulce sueño de la mente, irrealizable en la práctica, sino un asunto de la política real, algo factible en el nuevo horizonte histórico. La conexión entre teoría y praxis que Kant había proclamado en su opúsculo de 1793, parecía tener ahora su campo abonado en la situación histórico-política del momento, y en este aspecto, enlazando con aquel escrito anterior, el texto de *Hacia la paz perpetua* se presentaba como un tratado de orientación para la futura práctica política.

Con este propósito Kant se dispone ante todo a definir en este ensayo las condiciones jurídico-normativas para una política racional de paz entre los Estados, sometiendo a revisión crítica las principales propuestas que se habían hecho en esa dirección a lo largo del siglo XVIII. Así, hace suya, por una parte, la exigencia planteada por el abate de Saint-Pierre en su *Proyecto para restablecer la paz perpetua en Europa* (1715) de constituir una federación de Estados, pero no reclama que se la dote de un poder coactivo, y la concibe además como una unión

libre; mas, por otra parte, asume el requisito de que los Estados libremente unidos sean repúblicas democráticas, tal como propugnara Jean-Jacques Rousseau en su escrito de 1756 *Juicio del proyecto de paz perpetua*, publicado póstumamente en 1782; si bien exige frente al ginebrino que no sean democracias plebiscitarias, sino que se constituyan como un sistema representativo del pueblo y gobiernen según el principio de la división de poderes. Para Kant este requisito de la constitución democrático-republicana de los Estados en los términos indicados es prioritario de cara a una praxis pacífica internacional, y por eso lo presenta como el primer artículo definitivo para la paz perpetua, sobre cuya base puede crearse luego una confederación de Estados libres (artículo segundo) y garantizarse a su vez un derecho de hospitalidad universal para todos los hombres y los pueblos sin la amenaza del colonialismo (artículo tercero). Formulados así los objetivos y condiciones para un Estado pacífico duradero de alcance mundial, el filósofo concluía recordando a los políticos, en el «Apéndice» del opúsculo, que sólo una praxis orientada al cumplimiento de tales objetivos jurídicos para la consecución de un orden internacional de paz tenía legitimidad moral, era una política sabia, de manera que debían abandonar de una vez por todas su inveterada política de poder y de mera razón de Estado, suplantadora del derecho en nombre de la cruda experiencia del pasado y de la presunta maldad irremediable de los hombres.

Pero el optimismo razonable sobre la viabilidad histórica de un orden pacífico mundial no hace perder a Kant su sentido de la realidad ni la conciencia de la distancia entre la filosofía y la política, entre la razón y el curso mismo de la historia. Sus problemas recientes con la censura prusiana le habían servido para convencerse de que en tan delicado momento político como el de la Revolución francesa no se podía influir en la opinión pública a favor de la idea de la paz con la sola luz de la lógica racional sin esperar la reacción contundente de los poderes cuya práctica política estaba denunciando, a no ser que tomase las debidas cautelas y adoptase las estrategias retóricas adecuadas para que su mensaje llegara igualmente al público y a los gobernantes, pero sin quedar manchado personalmente por él.

Ésta era, sin duda, la única opción, y por eso *Hacia la paz perpetua* se construye como un discurso que para persuadir y disimular a la vez emplea la retórica tanto en la definición de su estructura como en la elección del estilo y tono literario. Siguiendo los usos contractuales del derecho de gentes en los siglos XVII y XVIII, la obra adopta, en efecto,

como estructura interna la forma de un doble contrato de paz: el «contrato preliminar», que fija las condiciones necesarias, por lo general negativas (prohibiciones), para poner fin a las hostilidades o a la guerra; y el «contrato definitivo», que estipula por su parte las condiciones necesarias, generalmente positivas (mandatos), para fundar una paz duradera. Apurando al límite las posibilidades formales del modelo contractual escogido, Kant le antepone además una «cláusula salvatoria» y le añade dos «cláusulas suplementarias» (una «cláusula de garantía» y una «cláusula secreta»). Tal abuso en el formulismo de la letra contractual saca a relucir precisamente el tono a la vez serio e irónico con el que está escrito el texto, pues si, por un lado, la figura del contrato, que indica de por sí seguridad jurídica, sirve para subrayar la viabilidad de la exigencia práctica de una política de paz, por otro lado la constatación del artificio literario, esto es, que no se trata realmente de un contrato jurídico-positivo con fuerza efectiva, sino de un mero contrato de la razón, de un «ensayo filosófico» (así reza el subtítulo) con forma contractual y, por tanto, sin poder fáctico alguno, queda en evidencia con el empleo de la ironía que supone destacar su carácter de simple imitación paródica. Pero Kant se asegura de este modo al mismo tiempo su alejamiento de la política como filósofo y elude la posible acción del poder contra él, tal como lo pone de manifiesto la cláusula salvatoria inicial, que explota irónicamente el tópico de la teoría inútil para la práctica esgrimido por sus adversarios empiristas, cercanos al poder, pero también las cláusulas suplementarias, que oponen la garantía meramente reflexionante de la naturaleza a los avales jurídicos de los contratos y la exigencia de publicidad de la razón filosófica a la política secreta de gabinete de los monarcas. La ironía, en fin, empieza por el título mismo de la obra, que llega hasta el sarcasmo de sugerir la paz eterna de los cementerios como la única alternativa posible de una genuina política de paz.

Sabiduría política y uso público de la razón. Del ensayo «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?» al tratado sobre «El conflicto de las Facultades en tres partes»

Para la realización mundana del reino de justicia y de paz o, al menos, para lograr entre nosotros su mejor copia es imprescindible el protagonismo de los hombres reales, que no sólo aspiran a él, sino que, como agentes empíricos, deben además trabajar por su implantación. Para

Kant hay dos tipos de agentes en cualquier Estado y dos formas prácticas de contribuir al advenimiento de aquel reino jurídico relacionadas entre sí. Están, en primer lugar, los políticos, que como representantes de la soberanía tienen el cometido directo de ir aproximando el orden jurídico-positivo al ideal normativo de la razón mediante una praxis de sabiduría política, la única que les cualifica o legitima como «políticos morales», como los hacedores —en cierto modo— del sumo bien. En segundo lugar, están los ciudadanos, que, si bien como súbditos no disponen de otra praxis ordinaria que la de la obediencia o, eventualmente, el recurso a los cauces legales (administrativos y judiciales) de reclamación de sus derechos privados en caso de injusticia, pueden, no obstante, dar a conocer sus juicios y opiniones sobre la adecuación del orden establecido al ideal puro de justicia o sobre la corrección del proceder y medidas de los políticos conforme a la constitución y a las leyes de todos, haciendo uso público de la razón. En la medida en que el uso de la propia razón constituye un derecho inalienable («innato») de todo hombre, resulta indiscutible para Kant que una de las medidas inaplazables por las que se distingue la política sabia de un gobernante, es precisamente el reconocimiento legal de este derecho humano a la libertad de expresión. Pues, en último término, la sabiduría política del estadista no tiene otro criterio de la corrección jurídica y pragmática de sus normas y decisiones que el principio de publicidad. El recurso a él define en concreto la dimensión ilustrada de la acción política, lo mismo que la libertad de expresión constituye en general la condición y el medio de la Ilustración del pueblo. De ambas formas de ejercicio ilustrado nos ocupamos ahora brevemente al hilo de los textos más representativos al respecto, empezando por la forma práctica de política ilustrada.

Tal como ya se ha indicado, Kant dedica el «Apéndice» de *Hacia la paz perpetua* a trazar los rasgos básicos de una teoría, a la vez moral y responsable, del obrar político en sustitución de las usuales prácticas de fuerza y de astucia de los gobernantes, que desautorizó por sofísticas e identificó con la figura del «moralista político», movido siempre por las ventajas e intereses de poder. En cambio, su propuesta de «sabiduría política», en clara alusión al nuevo sujeto práctico del sumo bien (el gobernante en vez del filósofo), contempla la integración de moralidad y felicidad como la tarea principal del estadista y la concreta en la figura normativa del «político moral», aquel que «entiende los principios de la habilidad política de un modo tal que puedan coexistir con la moral» (PP, Ak. VIII, 372). Tal coexistencia consiste en

asumir la razón normativa del derecho y de la justicia conducente a la paz como criterio y principio rectores del obrar (*fiat iustitia, pereat mundus*, escribe Kant al respecto) y en buscar al mismo tiempo el modo prudente de aplicarla a una sociedad concreta, teniendo en cuenta sus circunstancias históricas (socioeconómicas, culturales, institucionales, etc.) y sus fines empíricos.

Al incorporar así a su visión del quehacer político la doctrina tradicional, aristotélica, de la prudencia situándola en el marco de los *media executionis*, del modo de aplicación de la doctrina racional del derecho al mundo real, Kant aclaraba la respuesta abstracta de *En torno al tópico* mostrando que en cuestiones de Estado —a diferencia de las cuestiones de ética individual— la teoría moral no es inmediatamente práctica —tal era el error de la concepción jacobina y revolucionaria de la política—, sino que está mediada por las condiciones históricas de su realización. En consideración del tiempo histórico como condición y límite del cumplimiento mundano de las ideas jurídicas puras, la razón otorga permisos provisionales —las «leyes permisivas»— a sus adquisiciones prácticas en el mundo sensible, esto es, al orden jurídico-positivo vigente, aun cuando sea de por sí injusto, hasta que se den las circunstancias idóneas para la correcta ejecución de sus fines a priori. Pero esta concesión a las conquistas históricas del derecho racional, que son siempre copias deficientes de la idea, no representa un alegato a favor del ciego conservadurismo del pasado, sino una forma de defender una praxis política de reformismo progresivo como el rostro más inequívoco de un gobierno sabio. Así hay que interpretar, por ejemplo, el salvoconducto provisional que Kant concede a la forma autocrática de Estado —las monarquías absolutas de su época—, siempre que se abran a las reformas gobernando en el espíritu del ideal republicano. Y el signo más preclaro y concreto de ello y, por ende, de la sabiduría política de cualquier gobierno, está en someter sus decisiones al juicio del público para ver si resisten la prueba de su publicidad.

Esta exigencia moral de publicidad en la política no podría ciertamente cumplirse si no estuviera reconocido en un Estado el derecho —innato, inalienable— a la libertad de juicio y expresión públicas, sin el cual el hombre no llegaría a ilustrarse y un pueblo no progresaría hacia lo mejor. Kant reclama por ello esta libertad del uso público de la razón como condición necesaria, indispensable para la Ilustración de todo individuo y de la sociedad entera, en el célebre ensayo aparecido en el otoño de 1784 en la *Berlinische Monatsschrift* con el

título *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* como contribución al debate desencadenado en Alemania a raíz del planteamiento de la cuestión por el predicador Johann Friedrich Zöllner en dicha revista en diciembre de 1783. El filósofo se desmarca allí de la visión cognoscitiva de la Ilustración como acumulación de saber y de información correcta sobre las cosas, predominante en el racionalismo germánico y la filosofía popular del momento, al presentarla como una tarea moral, que empieza por un acto de voluntad, por la decisión firme y valiente de pensar por uno mismo (*sapere aude*), y se traduce en una apuesta personal constante por la propia autonomía en todos los ámbitos de la vida. Pero dado que este propósito racional de ser libre constituye una empresa individual llena de obstáculos, tanto psicológicos o antropológicos (pereza, cobardía, comodidad), como sociales (tutores de la salud —médicos—, de la conciencia —sacerdotes— y de los bienes materiales —abogados—), que tienden a proscribir la libertad a favor de la obediencia que exigen los poderes establecidos, difícilmente podrá llevarse a cabo si, además de la propia voluntad del individuo, no existe un medio que limite la presión social de la tutela y los prejuicios, y favorezca la libertad de pensar y decidir por cuenta propia. Kant pensaba que tal función la cumplía la opinión pública, y por ello exigía como requisito irrenunciable para la Ilustración una estructura social de libre comunicación del pensar. Esta exigencia política se fundaba además en su convicción de que, dada la forma de universalidad de la razón, no puede haber libertad de pensamiento si no hay libertad para expresar y comunicar esos pensamientos a los demás. Prohibir la libertad de prensa equivale así a negar el derecho de los hombres y los pueblos a la verdad y a desarrollarse como seres racionales. Pero igualmente ocultar a los demás o a uno mismo las propias intenciones y pensamientos por medio de la mentira significa renunciar a la racionalidad en el uso de nuestro lenguaje, la cual supone la concordancia plena entre el pensar y el decir («la veracidad»). Kant desplegará este argumento por su lado jurídico en ese breve texto de 1797, tan debatido, que lleva por título *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*.

Conforme al planteamiento de 1784 en *¿Qué es la Ilustración?*, Kant esperaba de la libertad del uso público de la razón, así como del reconocimiento paralelo de otras formas de libertad del individuo (p. ej., la libertad «comercial» o económica), un avance imparable hacia la libertad de actuar de los hombres, esto es, hacia un Estado de signo democrático-republicano y hacia un orden cosmopolita de paz.

Este optimismo es visible también en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) e incluso en el opúsculo *En torno al tópico*. Sin embargo, la experiencia personal con la censura prusiana entre 1792 y 1794, así como el comportamiento totalitario de la opinión de la masa popular convertida en poder público durante el régimen jacobino del Terror le tornaron más escéptico con respecto a las posibilidades de regeneración y progreso moral de la sociedad por la vía de un uso público de la razón que no se halle controlado por sus genuinos portavoces: los filósofos. Tal es el replanteamiento de la cuestión de la Ilustración que Kant lleva a cabo en *El conflicto de las Facultades en tres partes* (1798), una obra que reúne, precedidos de una introducción común, tres ensayos diferentes, redactados entre 1794 («El conflicto de la Facultad filosófica con la teológica») y 1797 («El conflicto de la Facultad filosófica con la jurídica» y «El conflicto de la Facultad filosófica con la Facultad médica»), y con la que el filósofo daba por concluido, muerto el rey Federico Guillermo II, su compromiso personal, como súbdito, de no exponer nada públicamente sobre religión, como consecuencia de la prohibición al respecto que le impuso el rescripto real de octubre de 1794 tras la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). El cambio de posición consiste, en efecto, en que el uso público y libre de la razón ya no se ejerce en el espacio abierto de la sociedad, accesible al pueblo, sino en el marco institucional de la Facultad universitaria de Filosofía, desde donde los filósofos investigan la verdad y la hacen llegar respetuosamente a los profesionales de las tres facultades superiores (teólogos, juristas y médicos), para que éstos, al servicio del poder, la administren como enseñanza oficial del Estado. El progreso en el saber y el destino de la Ilustración parecen jugarse, pues, en el recinto académico, restringido, de la relación de la Facultad de Filosofía, como instancia crítica, con las facultades de Teología, Derecho y Medicina, en calidad de instancias dogmáticas de la razón.

El panorama de los espectadores: deontología y teleología de la historia

La perseverancia en el esfuerzo moral por establecer un reino de justicia y de paz sobre la Tierra descansa en la perspectiva prometedora de su posibilidad práctica. Ahora bien, tal como planteaba el postula-

do de la inmortalidad del alma, esta posibilidad depende de que contemos para nuestra tarea moral con un horizonte más dilatado que el de nuestra breve vida individual o el de nuestra generación, cual es el horizonte temporal ilimitado de la historia en su conjunto, desde el que cabe considerar entonces el destino moral del hombre como un asunto de la especie, no de los individuos, quienes, no obstante, pueden así sentirse partícipes, al obrar moralmente, de un proyecto colectivo que afecta a la sucesión infinita de generaciones. Kant convertirá así el reino mundano de justicia y paz en la meta o fin último de la historia del género humano, la cual pasa a ser de este modo el escenario deontológico de la razón práctica.

Pero la fijación de este horizonte utópico de la moral no deja de ser un supuesto a priori de la razón misma, que requiere algún tipo de prueba o credencial en la historia real capaz de avalarlo como viable y de sostener así el ánimo ético de los actores con la perspectiva de estar contribuyendo realmente a un mundo mejor, en vez de persiguiendo una ilusión quimérica y fanática. Para mostrar precisamente la viabilidad de aquel objetivo deontológico Kant ofrecerá dos líneas de argumentación convergentes: por una parte, intentará comprender la historia humana como un curso teleológico-natural que conduce a la especie hacia su destino moral; por otra, como complemento de esta visión predominante desde 1784 hasta 1795, buscará finalmente en la experiencia entusiástica de los espectadores de la Revolución francesa el dato indicativo de una «disposición moral en el género humano» que permite pronosticar un progreso hacia mejor en el futuro que no se podía prever a partir del curso empírico de «las cosas acontecidas hasta entonces» (CF, Ak. VII, 88), si bien —matiza Kant— sólo es previsible como progreso en la legalidad y en el derecho, no en la moralidad interior de los hombres. Pero esta doble garantía no pueden divisarla los que hacen o participan en los sucesos históricos, sino únicamente los espectadores externos del curso total del devenir de la historia y, en particular, ese espectador del pasado con los ojos de la razón que es el filósofo. Con este ánimo pedagógico de ofrecer un hilo conductor que alentase el quehacer moral de los ciudadanos y especialmente el de los príncipes y políticos de su época, a quienes correspondía gobernar a favor del reino de justicia y prosperidad de la especie humana, escribe Kant sus ensayos de «historia filosófica» o filosofía de la historia, de los cuales el más representativo es *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, publicado en noviembre de 1784 en la *Berlinische Monatsschrift*.

En este ensayo, motivado al parecer por una nota desafiante de Johann Schulz en el número de febrero de 1784 de la *Gaceta académica de Gotha*, Kant articula claramente deontología y teleología de la historia. Así, establece por un lado, como meta final del devenir histórico, la instauración de una constitución civil perfectamente justa y de un Estado cosmopolita (esta propuesta será sustituida posteriormente por la idea factible de una federación libre de Estados), como el único orden en que pueden desarrollarse plenamente todas las disposiciones y capacidades naturales del hombre; mas, por otro lado, y con el propósito de mostrar la viabilidad de tal objetivo práctico, concibe el curso empírico de la historia en su totalidad como un proceso teleológico presidido por la «insociable sociabilidad» del hombre, mediante la cual la naturaleza parece demandar por sí misma la implantación del orden jurídico que ordena la razón. Obviamente, la representación del mecanismo pragmático de la naturaleza humana como un proceder conforme a fines morales no deja de ser una suposición del filósofo que contempla la historia desde el interés de la razón y espera encontrar en ella la confirmación de sus expectativas prácticas. Kant no llega ciertamente al extremo de hacer una reconstrucción historiográfica del pasado desde esta perspectiva racional de un mundo mejor (la «historia pragmática» o cosmopolita de la que habló ocasionalmente en sus lecciones de antropología), pero es indudable que por alentadora que fuese la idea de una teleología natural de las cosas humanas convergente con la deontología de la razón práctica, necesitaba contar con una base confirmatoria en la experiencia para dejar de ser sólo un asunto de ciega fe histórica. Como veremos, sólo la *Crítica del Juicio* ofrecerá por la vía de la estética ese fundamento de racionalidad a la creencia teleológica de la historia.

Si *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, así como la segunda parte de *El conflicto de las Facultades*, contemplan la historia atendiendo a su porvenir, el ensayo *Probable inicio de la historia humana*, aparecido en 1786 también en la *Berlinische Monatsschrift*, reconstruye más bien la prehistoria de la humanidad en términos de mera conjetura o divertimento mental como un proceso de antropogénesis de la razón y de la libertad humana. El texto, que se inserta dentro de la polémica de Kant con Herder por esos años, es una paráfrasis irónica del Génesis bíblico, en la que no sólo se denuncia la asunción dogmática del relato de la Creación como un hecho originario por parte del alumno en el escrito *El más antiguo documento del género humano* (1776), sino que se invierte también el

sentido teológico-cristiano de la historia basado en aquel relato, al interpretarse el pecado original no como una caída irremediable de la naturaleza humana sino como el despertar emancipatorio de la razón y el comienzo de la historia de la libertad y de la racionalidad. De esta manera Kant hacía frente también al pesimismo cultural de los dos célebres *Discursos* de Rousseau mostrando que el devenir histórico del hombre desde sus orígenes es un progreso de lo malo hacia lo mejor.

Si la mirada al presumible origen desmiente el pesimismo de una corrupción irremediable de la naturaleza humana, la que se imagina el final de los tiempos tampoco puede divisar un fin terrible del mundo, que acabe de repente con el orden natural de las cosas y abra paso sin más a la redención absoluta de los elegidos y a la condena eterna de los malvados. Contra esta imagen apocalíptica de la teología escatológica de la historia suministrada por el cristianismo se pronuncia Kant en un hermoso artículo de 1794 titulado *El fin de todas las cosas*. Allí, tras subrayar que la idea del Juicio Final y del final de la historia sólo puede tener el sentido práctico de la plenitud moral que espera el hombre virtuoso, pero jamás el de una aniquilación física del mundo real y de su curso temporal —algo impensable para la razón humana—, denuncia especialmente la inversión de ese destino moral, esto es, la implantación del reino perverso del Anticristo, basado en el temor y el egoísmo, a la que contribuye de hecho el cristianismo que reemplaza la libre elección de sus máximas morales de vida por la imposición autoritaria del deber a base de castigos y recompensas. De esta manera Kant pone de relieve hasta qué punto una visión apocalíptica, terrorífica de la historia está ligada a una praxis de autoritarismo en la vida social.

LA TERCERA «CRÍTICA»: EL SENTIMIENTO ESTÉTICO COMO CONFIANZA DE LA RAZÓN

En la primavera de 1790 aparece la tercera obra del criticismo kantiano, la *Crítica del Juicio*, que no estaba prevista ni en el plan inicial de 1781 ni en su remodelación de 1787, cuando se redacta la *Crítica de la razón práctica*. Lo más parecido a la nueva obra que Kant tenía en mente por entonces era una «Fundamentación de la crítica del gusto», según se anuncia en el catálogo de novedades de la feria de Leipzig en la Pascua de 1787, pero cabe suponer por el título mismo que

dicha obra eximiría de una tercera *Crítica* o que, dada la reiterada alusión —e incluso anuncio— desde el período precrítico a una «crítica del gusto» tal como se entendía en los círculos culturales de la época, el nuevo tratado no se concebía como parte del criticismo filosófico. Por la correspondencia de Kant entre el verano de 1787 y el invierno de 1790 sabemos, no obstante, que la idea de una nueva *Crítica*, que perteneciese también al sistema crítico de la razón pura, se gestó ya en el otoño de 1787, si bien fue cambiando de título en el proceso de su elaboración: a la idea primitiva de una «Crítica [trascendental] del gusto», tal como figura en la carta a Ludwig Heinrich Jakob del 11 de septiembre de 1787 y sobre todo en la dirigida a Karl Leonhard Reinhold el 28 de diciembre del mismo año, sucedió poco después el proyecto más amplio de una «Crítica del Juicio (de la cual la "Crítica del gusto" es una parte)», según el testimonio de otra carta a Reinhold, fechada el 12 de mayo de 1789.

Estas variaciones en la concepción y composición de la obra en menos de tres años son un dato incontestable de la complejidad del resultado, por más que muchas de las piezas doctrinales que en ella aparecen se hallasen ya elaboradas, en todo o en parte, de manera dispersa entre el arsenal de notas y reflexiones manuscritas que Kant había ido redactando desde la década de los sesenta sobre temas estéticos al hilo de sus lecciones de lógica o de antropología,[7] pero también sobre aspectos teleológicos desde mediados de los años setenta. De esa complejidad de temas y problemas que se intentan abordar y resolver en el último tratado del criticismo nos informan el «Prólogo» y las dos introducciones escritas por Kant, de las cuales sólo la segunda —más breve— se incorporó al texto editado en 1790. Aquí intentaremos brindar una escueta panorámica de ese maremágnum del libro con el solo propósito de deslindar el problema interno del criticismo que le da sentido, así como el argumento novedoso expuesto en él, gracias a los cuales se justifica la necesidad de esta tercera *Crítica*. En la medida en que esa novedad se relaciona con la explicación de la experiencia y la creación estéticas, dedicaremos unas palabras finales a presentar la aportación kantiana en este campo.

---

[7] Recuérdese que ya en 1764 Kant había publicado unas *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, que un año después, tras la lectura de Rousseau, fueron ampliamente anotadas.

La «Crítica del Juicio»,[8] *o sobre el placer de la finalidad*

En el «Prólogo» y las dos introducciones Kant justifica por qué se necesita una crítica de la capacidad de juicio esgrimiendo al menos tres argumentos distintos, que no siempre conecta con nitidez: en primer lugar, apela a la necesidad de cerrar el sistema integral del criticismo de la razón pura o de las facultades superiores de conocer (entendimiento, capacidad de juicio y razón) mediante un análisis crítico del Juicio; en segundo lugar, aduce la posibilidad de tener un sistema crítico igualmente completo de las «facultades empíricas del ánimo» (facultad sensible de conocer, sentimiento de placer y displacer, y facultad de apetecer) mediante una «crítica trascendental del gusto»; y, en tercer lugar, señala la conveniencia de fundamentar el tránsito de la libertad a la naturaleza o de establecer un puente entre las dos *Críticas* anteriores (la cognoscitiva y la práctica), que legitime la aspiración de la razón pura a ejercer su dominio en el mundo. Parece claro que este último argumento se impone en la concepción final de Kant, tal como sale a relucir en la «Introducción» definitiva, y suministra al mismo tiempo el enfoque de unidad tanto de aquel doble argumento sistemático como del conjunto de la obra.

Los dos argumentos que invocan la idea de un sistema crítico completo convergen o se implican entre sí, y en realidad se limitan a explotar el rendimiento teórico de las simetrías doctrinales —triádicas en este caso— y los razonamientos por analogía basados en ellas. Así, resulta obvio que un análisis de la capacidad de juicio que muestre el principio a priori de su funcionamiento, en paralelismo con los análisis del entendimiento y de la razón, que sacaron a relucir los principios a priori constitutivos del conocer y del obrar objetivos de los hombres, serviría para cerrar el sistema crítico de la racionalidad pura. En la medida en que este sistema racional pretende regir la vida humana en su diversidad fáctica, parece igualmente sensato suponer que el análisis crítico completo de las tres facultades racionales puede abrirnos la perspectiva de una sistematización crítica del mero agregado de nuestras tres capacidades empíricas irreductibles y, por ende,

---

[8] Seguimos aquí la distinción establecida por García Morente en la traducción de la obra entre Juicio y juicio correspondientes la primera a la «capacidad de emitir juicios» (*Urteilskraft* en alemán) y la segunda al «enunciado o proposición resultante de ejercer esta capacidad» (*Urteil* en alemán).

la posibilidad de una organización coherente de las tres esferas distintas de nuestra existencia (conocimiento, acción, sentimiento), mediante la dirección de cada una de ellas según los principios a priori o reglas de juego que las rigen racionalmente en cada caso. De esta manera, bastaría con pensar que la facultad de juzgar tiene que determinar mediante su presumible principio a priori el sentimiento de placer y displacer, por analogía con el entendimiento y la razón pura, que determinan mediante sus principios a priori la sensibilidad y la facultad apetitiva, respectivamente, para tener completo el sistema crítico de dirección racional de la vida humana en su diversidad de esferas.

Esta suposición de un posible enlace entre Juicio y sentimiento de placer vendría además avalada por dos rasgos distintivos que comparten ambas facultades, a saber: son instancias mediadoras entre las otras facultades, porque en realidad son a su vez exclusivamente subjetivas e incapaces por ello de generar o dar pie a un orden objetivo. Naturalmente, esta doble peculiaridad crea ya un problema de asimetría entre la nueva *Crítica* y las dos precedentes, pues mientras que éstas mostraron que el entendimiento y la razón son «legisladores a priori» en el conocer y en el obrar y, por tanto, fundan un orden común de objetividad en sus respectivas esferas, una crítica de la facultad de juzgar no podría dar cuenta de ningún orden objetivo de los sentimientos humanos ni éstos suministrar datos para configurarlo, de manera que tendría que limitarse a esclarecer la relación de nuestra mera subjetividad racional, sin concepto alguno, con nuestra estricta receptividad subjetiva, al margen de todo contenido empírico, sin poder asentar sobre suelo tan resbaladizo ninguna doctrina firme, ningún edificio racional parecido al de la metafísica de la naturaleza o al de la metafísica de las costumbres. Esta diferencia con respecto a las restantes *Críticas* pone, no obstante, de relieve el valiente desafío que asume la *Crítica del Juicio*: buscar una forma de racionalidad del sentimiento humano, algo que —he aquí su tesis— sólo puede provenir de aquella capacidad intelectual que carece de conceptos propios, porque constituye propiamente sólo el mecanismo subjetivo de la razón en relación con el mundo.

Pero esta argumentación sobre la necesidad de un sistema crítico completo de la razón como posible sistema de ordenación de las facultades empíricas del hombre no puede justificar por sí sola la necesidad de una tercera *Crítica*, ya que es meramente hipotética. Solamente dice que si hay un principio a priori que la capacidad de juicio se dé a

sí misma (pues ha de ser subjetivo, sin proyección objetiva), entonces ese principio determinará racionalmente el sentimiento de placer. Mas para que tal hipótesis valga —más allá de la mera elucubración lógica— como argumento convincente de la necesidad de la nueva *Crítica*, se requiere que se confirmen con pruebas solventes el antecedente y el consecuente; es decir, que haya efectivamente un principio a priori del Juicio con validez meramente subjetiva, y que exista asimismo una determinación racional del sentimiento humano. Kant creyó encontrar ambas pruebas en la organización cognoscitiva de la realidad como un sistema lógico de conceptos empíricos y en los juicios de gusto sobre la belleza. Pues si la clasificación lógica de la diversidad empírica del mundo que nos rodea según conceptos abstractos (no puros), ordenados entre sí de manera jerárquica, que es propia del saber y de la ciencia (piénsese, por ejemplo, en la clasificación biológica de las especies), manifiesta un mecanismo racional de reflexión regido por la supuesta posibilidad de concebir o reunir en conceptos la variedad infinita de datos sensibles de la naturaleza, los juicios estéticos de belleza se distinguen por su parte de los restantes juicios de placer por una pretensión de validez universal y necesaria que sólo puede explicarse suponiendo algún principio a priori como fundamento determinante. De este modo, resultaba ya plausible pensar que el principio determinante del placer estético de belleza es precisamente aquella «concebibilidad» o «finalidad» de la naturaleza que la reflexión humana sobre el mundo con vistas al conocimiento asume como principio de su propio funcionamiento. Aquí está implícito como nuevo supuesto —y ésta es la novedad de la concepción del Juicio en la tercera *Crítica*— que tal mecanismo «reflexionante» es lo que define a la facultad de juzgar de un modo más originario y fundamental que la mera función «determinante» de aplicar conceptos dados al caso empírico correspondiente (el emitir juicios en sentido estricto), tal como se contemplaba en la *Crítica de la razón pura*. De esta manera Kant podía creer inicialmente —así lo atestigua ya la carta a Reinhold del 28 de diciembre de 1787— que todo el asunto de una crítica de la capacidad de juicio, consistente en el esclarecimiento de su principio a priori, se resolvería en una «crítica del gusto», que explicase la posibilidad de los juicios de belleza apelando a la determinación del sentimiento de placer por aquel principio puro del Juicio.

Conviene reparar en dos ideas centrales de lo que acabamos de exponer. La primera concierne al principio de «finalidad» del Juicio reflexionante. Según Kant, el Juicio, en su función de reflexión sobre

el mundo empírico, se caracteriza por «ascender de lo particular en la naturaleza a lo general», por buscar «lo universal» desde lo particular dado (CJ, Ak. v, 179-180). Este proceder de la subjetividad cognoscente, gracias al cual llegamos a formular conceptos abstractos a partir de una diversidad de representaciones empíricas particulares y, por ende, a ordenar lógicamente lo que hay a pesar de su infinita variedad sensible, presupone que la heterogeneidad y multiplicidad fácticas de la naturaleza no son tan radicales para no poder reconducirlas a ciertas formas comunes y someterlas así a la unidad y homogeneidad de los conceptos empíricos correspondientes que nos forjamos de ellas. Sin suponer esta «concebibilidad» o comprensibilidad conceptual del mundo dado en su infinita pluralidad fenoménica ningún ser humano se plantearía siquiera investigar y comprender lo que le rodea y menos aún juzgarlo sobre la base de los conceptos que hubiese adquirido mediante semejante indagación reflexiva previa. Kant denomina a este supuesto de nuestro proceder reflexionante principio de «finalidad de la naturaleza», porque mediante él nuestro Juicio opera con respecto a ella «como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas» (CJ, Ak. v, 180-181), como si el mundo natural fuese inteligente, o sea, dando por descontado que es permeable a la racionalidad (cognoscitiva) y se ajusta a nuestros fines y conceptos. No cabe duda de que este principio abona la posible confianza que la razón pueda depositar en sí misma de cara a establecer también su dominio moral sobre el mundo, sólo que esa confianza será razonable —no dogmática— si tiene algún aval sensible, es decir, si semejante principio del Juicio, además de ser un supuesto a priori y abstracto del filósofo, cuenta con alguna verificación empírica, y tal parece haberla encontrado Kant en el sentimiento estético de belleza. Éste es el segundo aspecto que hay que subrayar.

El principal y más novedoso argumento kantiano de la *Crítica del Juicio* consiste en afirmar que el principio teleológico de nuestro proceder reflexivo sobre el mundo no puede ser conocido sino únicamente sentido, pues la única representación sensible que de él tenemos es la meramente subjetiva de un sentimiento de placer, que es por ello puro. La belleza no es, por tanto, más que el sentimiento placentero por la finalidad de la naturaleza, o —lo que es lo mismo— por el proceder concordante de nuestras facultades sensible e intelectual de conocer en la reflexión del Juicio con respecto a los objetos empíricos. Pero esto significa que en la medida en que hay una expe-

riencia placentera de la concordancia entre sensibilidad y entendimiento en el sujeto humano por formas naturales, el mundo de la naturaleza, al que pertenecemos como seres sensibles, no es de por sí contrario a nuestra inteligencia sino afín a ella, y cabe esperar entonces, con razón, que también nuestra racionalidad práctica pueda concordar con nuestros fines naturales o —lo que es igual— la moralidad pueda traer consigo la felicidad. Kant concluirá por ello la parte estética de la *Crítica del Juicio* presentando en el célebre parágrafo 59 la belleza natural como símbolo de la moralidad, ya que una y otra abren la posibilidad de la felicidad humana allí donde cesa la vorágine de las relaciones meramente instrumentales con la naturaleza o con los hombres, donde ambos son, pues, considerados como fines en sí, ya sea en la contemplación inmediata y desinteresada de las cosas, ya sea en el trato respetuoso de la persona.

La exposición de este argumento nuclear justificaba, por tanto, una tercera *Crítica*, reducida así a una «analítica de lo bello» o más en general a una «crítica del gusto». Éste parecía ser el plan primitivo de Kant a finales de 1787. Sin embargo, en la *Crítica del Juicio* publicada en 1790 se incorporan otras dos partes o doctrinas que por sí solas difícilmente habrían justificado un nuevo tratado crítico. En efecto, la segunda parte de la obra está dedicada a la «Crítica del Juicio teleológico» y el segundo libro del análisis crítico de los juicios estéticos contiene la «Analítica de lo sublime». La asimetría en ambos casos es clara, aunque de signo distinto: mientras que los juicios sobre lo sublime se basan en un sentimiento de placer ciertamente puro pero no determinado por la finalidad subjetiva de la facultad de juzgar con respecto al mundo natural, sino en relación con la discordancia entre razón y sensibilidad en el sujeto mismo, la teleología de la naturaleza no determina sentimiento de placer alguno, pero se sirve del principio de finalidad del Juicio de manera regulativa para orientar nuestro conocimiento empírico del mundo natural como un orden de fines. El hecho de que, no obstante, ambas doctrinas sean tratadas dentro de la misma obra pone de relieve la complejidad de su propia estructura.

Con todo, la doctrina de lo sublime, aun cuando Kant la considere ciertamente un mero apéndice del Juicio estético de finalidad, encaja y se justifica bien dentro de una «crítica del Juicio» como crítica del gusto, porque el placer que aquel sentimiento expresa por la representación sensible, aunque insuficiente, de las ideas morales que supone la contemplación del poderío e inmensidad físicos de la naturaleza, si bien no muestra realmente la adecuación de los obje-

tos empíricos al proceder subjetivo del Juicio, revela, sin embargo, la idoneidad subjetiva de la imaginación sensible a la exigencia incondicionada de la razón pura, o, en palabras de Kant, la «finalidad del sujeto con relación a los objetos [...], a consecuencia del concepto de libertad» (CJ, Ak. v, 192). Que haya un sentimiento placentero por meras ideas racionales es, en este aspecto, una prueba inequívoca de que nuestra naturaleza sensible tiende a la armonía con nuestra condición inteligible incluso cuando percibe su contraste con ella, y de que, por tanto, la moralidad puede reportar felicidad, no sin lucha y empeño. Con la doctrina de lo sublime Kant completaba así el argumento que se iniciaba con la experiencia de lo bello: no sólo sentimos la idoneidad efectiva de la naturaleza con nuestra racionalidad cognoscente, sino también la idoneidad interna de nuestra sensibilidad con la racionalidad práctica a través del esfuerzo de aquélla por salvar la distancia inconmensurable que la separa de ésta. Obviamente se trata sólo de un sentimiento, pero sobre la afinidad meramente subjetiva que él acredita entre nuestro ser sensible y el orden moral puede fundarse de manera razonable la esperanza del sumo bien.

La situación es diferente en lo que atañe a la inclusión de la teleología de la naturaleza dentro de la *Crítica del Juicio*. Aquí no estamos ante sentimiento estético alguno que avale una relación de idoneidad de la naturaleza con el sujeto racional o del sujeto racional en sí con la naturaleza. La «Crítica del Juicio teleológico» simplemente extrae las consecuencias que se derivan del principio a priori de la reflexión —ya avalado estéticamente— para nuestro conocimiento empírico del mundo, a saber: la posibilidad de concebir la naturaleza en su proceder mecánico-determinista como un actuar según fines, como «artística» o «técnica», es decir, como una forma de comportamiento análoga a la de la voluntad de un ser racional. Dado que esta visión del orden natural de las cosas tiene en principio sólo una utilidad cognoscitiva, Kant reconoce que esta segunda parte de la obra podría ser un apéndice de la filosofía teórica, de manera que por sí sola nunca habría justificado una tercera *Crítica*. Sin embargo, su inclusión en la *Crítica del Juicio* tiene una justificación razonable a la vista del argumento central que inspira la obra: una vez que hay una prueba estética de la finalidad de la naturaleza para el sujeto reflexionante, cabe tomar en serio la teleología natural como la forma crítica —no dogmática— de la esperanza de la razón pura práctica en el sumo bien. De este modo la teología moral de la *Crítica de la razón práctica*

ya no se necesita como base de aquella fe práctica, sino que aparece como conclusión final de la confianza teleológica, inmanente, que asiste a la razón moral.

De la teoría del gusto a la teoría del genio

La contribución de la *Crítica del Juicio* a la historia del pensamiento estético contemporáneo es similar a la aportación de las dos *Críticas* precedentes a la historia de la epistemología y de la ética. Sin entrar aquí en detalles, queremos sugerir algunos rasgos básicos de esa relevancia histórica, centrándonos en la fructífera ambigüedad que representa la combinación de una teoría del gusto con una doctrina del genio artístico. Pues si la primera nos permite contemplar la tercera *Crítica* como la obra de cierre de la estética ilustrada del siglo XVIII, cuyo rasgo distintivo fue el tratamiento de la belleza y del arte desde el punto de vista de la experiencia de los juicios de gusto, la segunda obliga a considerar la «Crítica del Juicio estético» de Kant como el pórtico de la estética romántica y de su nueva comprensión de lo bello y de lo artístico desde el punto de vista de la experiencia de la producción libre y creadora de las obras del genio, desde la cual la estética ilustrada de la belleza acabará disuelta en la filosofía del arte. En este sentido cabe decir que en la tercera *Crítica* se dan cita dos paradigmas alternativos de la estética de la modernidad. Kant, sin duda, se adscribe por intención y resultados doctrinales al paradigma clásico e ilustrado, pero también —quizá sin ser plenamente consciente de ello— pone las primeras piedras de la futura e inmediata romantización artística del universo.

Por lo que atañe a la aportación histórica de la *Crítica del Juicio* a la teoría ilustrada del gusto, podríamos resumirla al hilo de los parágrafos 57-58 de la obra afirmando que la posición kantiana es una síntesis crítica del «empirismo estético» anglosajón representado por Edmund Burke y del «racionalismo estético» alemán desarrollado por Alexander Baumgarten y Georg Friedrich Meier; síntesis depurada a la que Kant denomina «*idealismo* [estético] de la finalidad» (CJ, Ak. v, 351). Las características que lo definen están claramente expuestas en la «Analítica del Juicio estético» y son básicamente dos. Por una parte, contra los estetas germanos, Kant sostiene que los juicios de gusto no suministran conocimiento, porque no se basan en ningún concepto representativo de las

cosas, ni guardan relación alguna con el bien o con nociones de perfección; solamente expresan un sentimiento de placer y en este aspecto sólo tienen validez subjetiva. Por otra parte, contra los empiristas ingleses, el filósofo crítico declara que ese sentimiento placentero no responde a un interés empírico de los sentidos (sabores, colores, olores, etc.), como la sensación de lo agradable o del goce sensual de los objetos, sino que es puro, ya que viene desencadenado por el principio a priori de finalidad del Juicio y precisamente por ello pretende valer de manera universal y necesaria para todos los sujetos humanos. Si como meros sentimientos de placer lo bello y lo sublime no permiten fundar un orden de objetividad estética, que todos compartamos de hecho y podamos definir mediante normas o reglas lógicas de gusto —como sostenía el clasicismo racionalista de los siglos XVII y XVIII—, en calidad de sentimientos *sobre* el principio a priori de la reflexión proyectan en los juicios estéticos una aspiración normativa de validez universal de la que carecen los meros juicios empíricos del agrado y del encanto, y contienen, por tanto, la pretensión normativa de generar o contribuir a un sentir común de todos los hombres, a un *sensus communis aestheticus*. Aquí reside para Kant la racionalidad de la esfera humana del sentimiento: no en la objetividad de un mundo de leyes fenoménicas o de una sociedad de leyes prácticas comunes, sino en el ideal de un sentimiento intersubjetivo.

Como es sabido, la teoría del gusto como enfoque metodológico de la estética afronta lo bello y el arte mismo desde el punto de vista pasivo de la contemplación de los objetos; tiende, por tanto, a tomar como modelo estético la belleza natural frente a la belleza artística. Kant participa de esta concepción clásica e ilustrada, como lo pone de manifiesto el hecho de que sostenga la superioridad del primer tipo de belleza, a la que valora como «libre», sobre la belleza artificial, a la que califica de «adherente» o fijada a un fin, a una idea de perfección del objeto creado. A pesar de ello, cuando a partir del parágrafo 43 de la *Crítica del Juicio* empieza a exponer su teoría del arte, reconoce que la belleza artística no puede ser bien explicada desde la perspectiva de la doctrina del gusto —en sí suficiente para dar cuenta de los objetos bellos de la naturaleza—, sino que requiere poner en juego al genio como condición natural de su posibilidad. Por más que para preservar su modelo estético «naturalista» o clasicista conciba al genio precisamente como un producto de la propia naturaleza, parece claro que con ello está introduciendo a la vez un enfoque metodo-

lógico nuevo en el campo de la estética cuyas consecuencias inmediatas extraerán Schiller y el Romanticismo alemán. Tal es así que atendiendo a la peculiaridad productiva de la belleza artística como creación del genio, ofrecerá una nueva definición de lo bello, que hace extensiva también a la belleza natural, basándose en el hecho de que el «espíritu» identificativo del artista genial es la facultad de las «ideas estéticas». Así escribe:

> Puede llamarse, en general, belleza (sea natural o artística) a la *expresión* de ideas estéticas; sólo que en el arte bello, esa idea debe ser ocasionada por un concepto del objeto. En la naturaleza bella, empero, la mera reflexión sobre una intuición dada, sin concepto de lo que el objeto debe ser, es suficiente para despertar y comunicar la idea de la que es expresión aquel objeto considerado. (CJ, § 51, Ak. v, 320.)

No deja de ser chocante que aquella belleza natural que descansaba en el libre juego de la imaginación del sujeto al contemplar las formas de los objetos dados sea ahora la expresión de una idea que la naturaleza misma nos ofrece como si ella fuera un genio inconsciente.

Esta conciencia de la singularidad del arte bello y la correspondiente irrupción de la figura del genio dio pie a que se abriera históricamente una nueva vía de solución para el sumo bien que Kant en modo alguno contemplaba en su programa crítico: la de su estetización. El decepcionante rumbo de los ideales de la razón en la Revolución francesa con el régimen del Terror fue la ocasión propicia para buscar en la producción artística un refugio seguro frente a la demora política sine die del reino de los fines y en el genio creador el modelo visible de humanidad completa, el sujeto divino cuya existencia ya no había que postular, porque él era en persona el nuevo «bien supremo originario», la causa efectiva de ese orden sensible a la medida exacta de la razón en que consiste su obra de arte. Si Kant vislumbraba en la estética de lo bello y lo sublime en la naturaleza un aval fiable para la esperanza de la razón práctica en el sumo bien posible en la Tierra, cuya persecución debía quedar, en cualquier caso, en las manos sabias del político moral, el Romanticismo, que crece a la sombra del fiasco de la racionalidad como orden colectivo en el mundo, transforma aquella fianza subjetiva del placer estético en la morada firme de la obra propia y reemplaza la confianza razonable del virtuoso en la vida buena por

la evidencia infalible del hecho artístico. La magia de tan feliz suplantación estriba en un quid pro quo práctico similar al de los «moralistas políticos» o empiristas en cuestiones de Estado, sólo que aquí lo que se sustituye es la praxis, históricamente mediada, del buen gobernante por el arte inmediato del genio, que es una práctica caprichosa de la naturaleza sustraída a la forma legal de la razón. El plan kantiano de un destino moral común, fruto del mérito colectivo de una sucesión indefinida de generaciones perseverando en el esfuerzo de las buenas obras, quedaría así desplazado por el éxito individual de las obras de arte.

GLOSARIO

AMOR PROPIO *(Selbstliebe)*
El principio universal de la búsqueda de la propia felicidad como fundamento determinante del arbitrio, que tiende asimismo a convertirse en ley determinante de la voluntad. Cuando esto ocurre pasa a ser vanidad *(Eigendünkel)*, y el individuo que obra así rigiéndose en su vida exclusivamente por él deviene inmoral.

ARBITRIO O ALBEDRÍO *(Willkür)*
Facultad empírica de actuar con conciencia de poder satisfacer inclinaciones y apetitos sensibles. En el hombre el arbitrio es libre, porque no está determinado por estos impulsos naturales, sino que puede obrar según fines propios y también siguiendo la ley moral. En la especie humana el arbitrio o albedrío es por ello la facultad empírica de acción y decisión del individuo en la vida.

AUTONOMÍA *(Autonomie)*
Cualidad práctica consistente en regirse por los principios y leyes que uno se ha dado a sí mismo según su razón. Se dice prioritariamente de la voluntad que se ha determinado a sí misma por la ley moral; y extensivamente, del arbitrio que ha adoptado como ley de sus acciones seguir siempre, conforme a la dignidad de la persona, ideas, fines y máximas propias, sin someterse en ello al arbitrio de otro.

BELLO *(das Schöne)*
Sentimiento de placer puro, desinteresado, por la armonía de las facultades de conocer (imaginación y entendimiento) en la reflexión de la facultad de juzgar ante la forma de un objeto dado en la intuición empírica. Si este objeto es natural, la belleza sentida se denomina libre; si,

en cambio, el objeto es una obra de arte, la belleza sentida se denomina adherente o ligada al fin que se propuso el artista al crearla. Sólo ante la belleza natural se produce, pues, el sentimiento genuino del principio a priori de finalidad de la facultad de juzgar, sin que medie fin alguno.

DEBER *(Pflicht)*
Necesidad objetiva e incondicionada de una acción que se presenta con carácter constrictivo o apremiante para la voluntad y el arbitrio humanos. Es la forma práctica que adopta en el hombre la ley moral.

FACULTAD DE JUZGAR O JUICIO *(Urteilskraft)*
Capacidad racional de pensar lo particular como contenido en lo universal, bien buscando, mediante la reflexión, lo universal (concepto) entre lo particular dado, bien determinando, mediante un juicio, lo particular como un caso de lo universal ya dado. Es una facultad mediadora, ya sea entre las otras dos facultades intelectuales (entendimiento y razón), ya sea entre cualquiera de éstas y la sensibilidad.

FELICIDAD *(Glückseligkeit)*
Idea de un bienestar completo o de una satisfacción máxima y total del conjunto de las múltiples necesidades e inclinaciones sensibles del hombre a lo largo de toda la vida. Constituye el fin natural e irrenunciable de todo ser humano, si bien se trata de un concepto impreciso e indeterminado, que varía de un individuo a otro e incluso dentro del mismo individuo.

FINALIDAD *(Zweckmässigkeit)*
La mera forma de adecuación a un fin. Es el principio a priori que guía la reflexión del Juicio sobre la naturaleza, y que vale sólo subjetivamente para esta facultad intelectual.

GENIO *(Genie)*
Talento o capacidad propia de un espíritu para expresar ideas estéticas, que requiere una dotación natural proporcionada de las facultades de conocer y se concreta en una poderosa imaginación productiva.

IMPERATIVO *(Imperativ)*
Proposición que expresa un principio práctico en forma de mandato, es decir, de manera apremiante o constrictiva en grados diversos para una voluntad imperfecta (no enteramente racional) como la humana.

IMPERATIVO CATEGÓRICO *(kategorischer Imperativ)*
Proposición que expresa el principio práctico de la razón pura como un mandato incondicionado en el que se ordena una acción como deber. Es el imperativo de la moralidad.

IMPERATIVO HIPOTÉTICO *(hypothetischer Imperativ)*
Proposición que expresa un principio práctico derivado de un conocimiento empírico del mundo en forma de mandato condicionado por el fin o propósito que se pretende conseguir mediante la acción ordenada. Si ese fin está relacionado con la felicidad, el imperativo hipotético es pragmático y constituye un simple consejo de prudencia, dada la incertidumbre de su regla de cara a la obtención del fin. Si, en cambio, el fin es arbitrario y depende de la aplicación de un saber científico, el imperativo hipotético es técnico y se denomina regla de la habilidad.

LIBERTAD *(Freiheit)*
Idea trascendental de la razón pura acerca de un inicio causal absoluto en el encadenamiento infinito de causas y efectos en la naturaleza. La filosofía especulativa se representa esta idea como un concepto problemático y negativo: como independencia de toda necesidad natural; la filosofía moral se la representa, en cambio, como un concepto real y positivo: como autolegislación de la razón pura práctica, y, por tanto, como presupuesto necesario y fundamento de la moralidad.

MÁXIMA *(Maxime)*
Principio del obrar que vale sólo para la voluntad o para el arbitrio del sujeto agente de que se trate. Es por ello un principio práctico subjetivo, característico sólo de los hombres como los seres racionales finitos.

PERSONA *(Person)*
Cualidad de fin en sí que posee todo hombre debido a su condición de ser racional y a su personalidad moral. El valor intrínseco, absoluto y sagrado de la persona es su dignidad. Frente a ella todo ser u objeto del mundo que tiene sólo un valor relativo (un precio) y puede ser por ello un medio para cualquier fin se llama cosa.

SUBLIME *(das Erhabene)*
Sentimiento de placer por la superioridad de las ideas y fines morales de la razón que se despierta con ocasión de la sensación displacentera

de inadecuación entre las facultades de conocer en el Juicio, ante la contemplación de lo caótico e informe de la naturaleza en su grandeza (sublime matemático) o en su poder (sublime dinámico). También se dice de las ideas morales mismas o de la disposición correspondiente del espíritu.

SUMO BIEN *(höchstes Gut y o summum bonum)*
Es el objeto completo de la voluntad moralmente buena del hombre. Consiste en un reparto de felicidad en justa proporción con la moralidad. En esta unión sintética pensada por la razón pura la felicidad es la consecuencia de la moralidad.

VOLUNTAD *(Wille)*
Capacidad de un ser racional de determinarse a obrar por medio de la representación de principios. Es la razón práctica en general. Si el principio determinante es la ley moral, la voluntad es pura y, por tanto, buena, y se identifica entonces con la razón pura práctica. En el hombre la voluntad puede ser pura, pero no santa, porque no está determinada del todo por la razón, sino que se halla condicionada por la sensibilidad.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Kant's gesammelte Schriften. Werke, Briefe, Opus postumum, Vorlesungen, Ausgabe der Akademie der Wissenschaften, Berlín, Walter de Gruyter, 1900 y sigs.

TRADUCCIONES

Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? [trad. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Alianza, 2004.

Crítica de la razón práctica [ed. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Alianza, 2000.

Crítica del Juicio [ed. de M. García Morente], Madrid, Espasa Calpe, 1984.

El conflicto de las Facultades en tres partes [trad. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Alianza, 2003.

El fin de todas las cosas [trad. de J. Alcoriza y A. Lastra], en *En defensa de la Ilustración*, Madrid, Alba, 1999.

En torno al tópico: «eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica» [trad. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Alianza, 2004.

Fundamentación para una metafísica de las costumbres [trad. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Alianza, 2002.

Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico [trad. de J. Muñoz], Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

Idea para una historia universal en clave cosmopolita [trad. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Alianza, 2004.

Probable inicio de la historia humana [trad. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Alianza, 2004.

Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía [trad. de J. M. Palacios], en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.

OBRAS SOBRE KANT

Obras sobre la filosofía práctica

ARENDT, H., *Conferencias sobre filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.

BECK, L. W., *A Commentary on Kant's «Critique of Practical Reason»*, Chicago, The Chicago University Press, 1960.

BRANDT, R., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburgo, F. Meiner, 2007.

____ , *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, México, Plaza y Valdés, 2001.

CARVAJAL, J. (ED.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.

COLOMER, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983.

MUGUERZA, J., R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (EDS.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»*, Madrid, Tecnos, 1989.

PATON, H. J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*, Madrid, Tecnos, 1992.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., J. MUGUERZA, C. ROLDÁN (EDS.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., F. ONCINA (EDS.), *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Granada, Comares, 1999.

ROVIRA, R., *Teología ética*, Madrid, Encuentro, 1986.

SERRANO GÓMEZ, E., *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos, 2004.

SEVILLA SEGURA, S., *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Valencia, Universidad de Valencia, 1979.

TURRÓ, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1996.

UREÑA, E. M., *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1979.
VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*, Madrid, Akal, 1999.

Obras sobre la «Crítica del Juicio»

AA. VV., *Estudios sobre la «Crítica del Juicio»*, Madrid, Visor, 1990.
PARRETT, H. (ED.), *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*, Berlín / Nueva York, Walter de Gruyter, 1998.
RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., G. VILAR (EDS.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del Juicio» de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992.
SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M., *El significado sistemático de la crítica de los juicios estéticos en el pensamiento de Kant. Contribuciones a la historia del problema de la Crítica del Juicio*, Granada, Universidad de Granada, 2007.